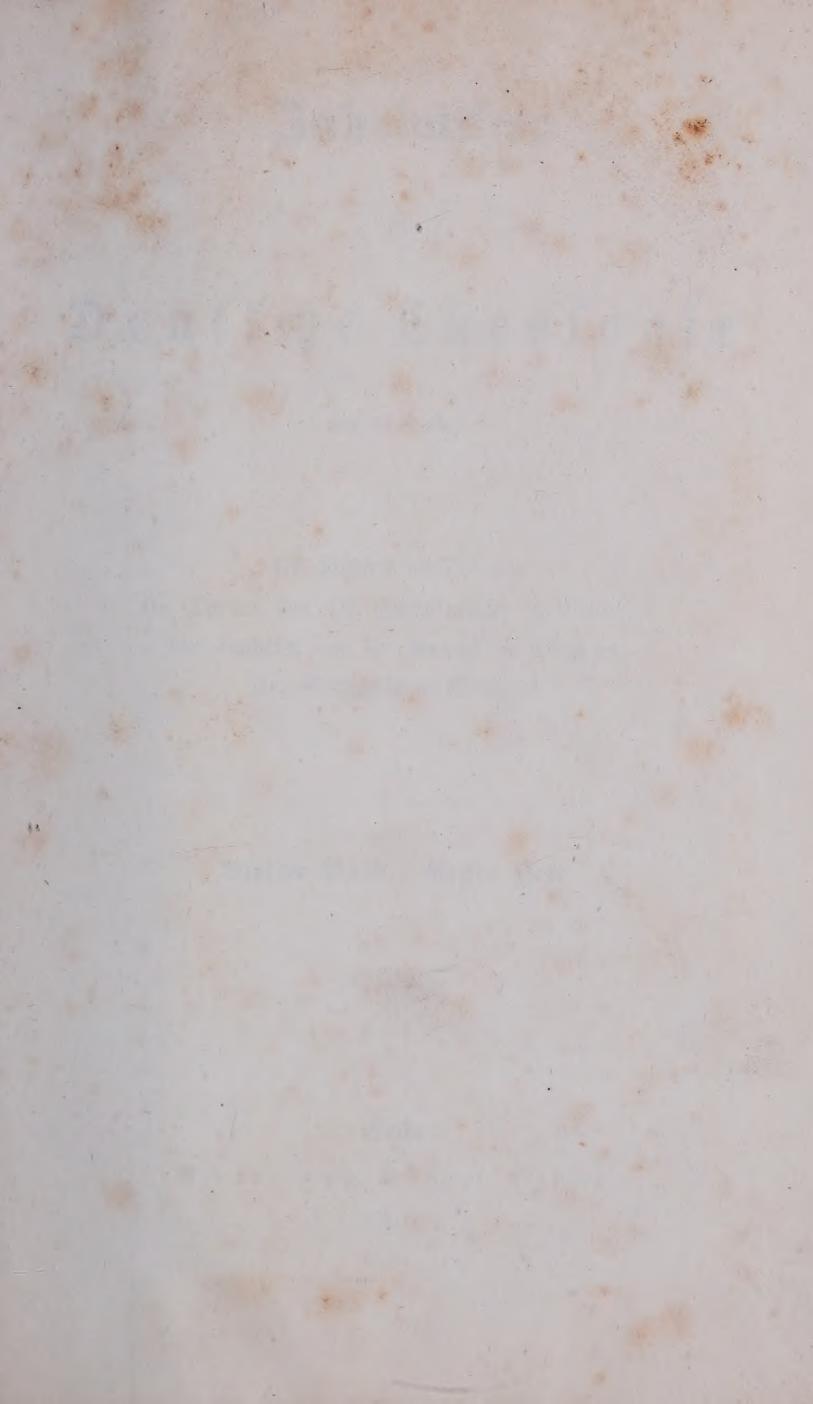


BERKELEY, CALIFORNIA





Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dörner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Vierter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1859.

Handwritten title or header, possibly "Handwritten" or "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten title or header, possibly "Handwritten" or "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Handwritten word, possibly "Handwritten".

Die Heiligkeit Gottes.

Eine biblisch-theologische Abhandlung von Prof. Diestel in Bonn.

Die hohe Bedeutung, welche der Vorstellung der „Heiligkeit“ in ihrer zwiefachen Anwendung auf Gott und auf Irdisches und Menschliches sowohl innerhalb der heiligen Schrift als auf dogmatischem Gebiete zukommt, steht in einem offenbaren Mißverhältniß zu dem Grade der wissenschaftlichen Berücksichtigung, welche derselben bisher zu Theil geworden, sowie zu der Menge ganz verschiedener Definitionen, denen man in theologischen Arbeiten begegnet. Bald bestimmt man die göttliche Heiligkeit als Unnahbarkeit und Uebercreaturlichkeit, bald als herablassende Gültigkeit und Liebe, oder sie ist das Mißfallen am Bösen und Wohlgefallen am Guten, oder absolute Reinheit, oder die schlechthin ethische Bestimmtheit des göttlichen Selbstbewußtseins. Auf Menschen angewandt soll sie dann den Gipfel aller sittlich-religiösen Vollkommenheit bezeichnen oder wohl auch ein unbestimmbares *donum supernaturale*. Die Durchführung eines dieser Begriffe müßte dem Exegeten die peinlichsten Verlegenheiten bereiten, wenn unsre Hermeneutik nach dieser Seite hin ausgebildeter wäre, als sie es gegenwärtig ist; die fortgehende Vermischung der dogmatischen Ausprägungen mit dem biblischen Sprachgebrauche steigert die Verwirrung. Die tiefgreifenden Unterschiede, welche bei jener Vorstellung zwischen Altem und Neuem Testament ebenso stattfinden, wie die engsten Bezüge, sind selten bemerkt und gewürdigt worden. Dennoch liegen bereits viele treffliche Observationen vor, welche gute Fingerzeige abgeben: so von Baehr ¹⁾,

¹⁾ Symbolik des mosaischen Cultus I, 37. II, 27 ff.
Jahrb. f. D. Theol. IV.

Achelis ¹⁾, Hofmann ²⁾, Luz ³⁾ u. A., die aber mehr nur einzelne Momente richtig erwogen haben. Wenn auch wir einen kleinen Beitrag zur Lösung der Frage zu geben versuchen, so geschieht dieß im vollen Bewußtseyn der ungewöhnlichen Schwierigkeit, welche die allseitige richtige Erfassung jenes Begriffs in viel größerem Maaße darbietet, als die ähnlicher Vorstellungen. — Unsere Aufgabe geht zunächst dahin, die Vorstellung der Heiligkeit Gottes im Alten Bunde zu entwickeln, dann ihre Bedeutung im Neuen Bunde, endlich ihr die richtige dogmatische Stellung in der Theologie und Soteriologie, wenigstens andeutend, anzuweisen.

I.

Die Etymologie des Wortes קדש bietet keinen genügenden Ausgangspunkt für eine allseitige Begriffsbestimmung. Der Grundbegriff des Reinseyns im umfassenden Sinne ist im Hebr. nicht mehr nachzuweisen; die Reinheit ist hier immer eine religiöse, meist in Folge religiöser Salbungen, Weihungen, besonders Waschungen eingetretene. Auch 2 Sam. 11, 4, wo von der Reinigung der Bathseba die Rede ist, hat man an eine religiöse Handlung zu denken. Wo die Art der Reinigung über die religiöse Bedeutung im Zweifel ließe wie Deuter. 23, 15, da spricht der Zusammenhang auf's deutlichste dafür; denn die „Heiligkeit des Lagers“ besteht gerade darin, daß „Jehovah in deinem Lager wandelt“. Unter verwandten Stämmen ist nicht קדש abscedit, fidit heranzuziehen, damit man den Begriff des „Absonderns“ erhalte; dann müßte auch קדש sordidus fuit auf derselben Linie der Ableitung mit קדש purus fuit stehen. Vielmehr hat man an קדש zu denken, wo das Neue und Glänzende in einander liegt. Dafür spricht auch die einfache Nominalbildung קדש novilunium, das neue Erglänzen der Mondsichel bezeichnend. Die Beziehung auf Licht oder gar Feuer im Allgemeinen ist hienach

¹⁾ „Versuch, die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen“ in d. Theol. Stud. u. Krit. 1847, S. 187 ff.

²⁾ Schriftbeweis 2. Aufl. I, 81 ff.

³⁾ Biblische Dogmatik S. 89 ff.

ausgeschlossen, ebenso eine jede Verbindung mit dem Sonnenlicht. Möglich, daß man in diesem Begriffskreise den Ursprung einer religiösen Wendung des Wortes zu suchen hat. Der Heiligung des neuen Lichtes geht dann parallel die Heiligung alles Neuen, also der Erstlinge — beides an uralte semitische Sitten erinnernd. Die Schärfung des Begriffs קדש zu Heiligkeit hängt mit der Aenderung des ק in קד zusammen — ein nicht seltener Uebergang (vergl. קצר , קצר). — Unter den verwandten Dialekten kann nur das Arabische zählen, indem die Sprachschätze der übrigen ursprüngliche Vorstellungen nicht erwarten lassen. Allein auch dort begegnen wir, obgleich Qamus die Bedeutung *purus fuit* angiebt, fast nur der terminologischen Wendung; dabei bemerken wir, daß fast sämtliche semitische Dialekte den einfachen Steigerungstamm (Piel, Pael, Conj. II) für den Act des Heiligens am häufigsten gebrauchen. Nur in einigen Nominalbildungen des Arabischen zeigt sich eine auf's profane Gebiet ausgedehnte Beziehung, wobei die Vorstellung des Bades, der Lavation die herrschende ist. Gerade diese ist auch bei קדש mit seinem Reflexivstamm, freilich immer religiös gewendet, häufig vorhanden, so daß es, trotz seiner viel umfassenderen Beziehung, nicht selten nur auf Lavation bezogen werden kann. Auch hier könnte als die primitive Bedeutung die Reinheit, die zugleich den Körper glänzend macht, gedacht werden. Sonach schließt sich an die oben gefundenen Bezüge die Heiligkeit der Zeit und der Gaben, an diese die Heiligkeit der Persönlichkeit an; dagegen werden wir auf's stärkste auf die terminologische Beziehung hingewiesen, sofern das Wort schon sehr früh auf's religiöse Gebiet überging und die Verschiedenheiten desselben auch seinen Begriff bedeutend ändern, vertiefen und mannigfach ausprägen mußten ¹⁾).

¹⁾ Vgl. Gesenii thesaurus p. 448. 1195. Für die Verwandtschaft des ק und קד s. Ewald, Ausf. Lehrbuch 1855, S. 74. Hupfeld, Ausf. hebr. Gr. S. 52; besonders Dillmann, Grammatik d. äthiop. Sprache 1857, S. 36 f. Gesenii thes. p. 436. Lehrgebäude S. 183. — Die Meinung des letztern bei קדש : novitatis significatus ab acuto, polito, splendido proficisci videtur, mit der Hinzunahme von קד — ist unwahrscheinlich und gesucht. — Die arabischen Nomina قَدُوس , قَدَس bedeuten Schöpfgefäße beim Baden; die andern Ableitungen sind meist religiöser Art. Wie früh sich schon

Diesem Ergebnisse entspricht die Wahrnehmung, daß wir die Vorstellung der Heiligkeit noch nicht, weder auf Gott noch auf Menschen angewandt, im Bereiche des patriarchalischen Zeitalters, und auf dem Gebiete des Prophetismus nicht mehr in einheitlicher Bestimmtheit antreffen. Dort aber, wo das Gottesdienstliche zu seiner rechten Darstellung kommt, im Mosaismus, herrscht auch jener Begriff und gehört zu den dominirenden Hauptideen. Diese Entwicklungsstufe bildet also die breite Basis, von der die Untersuchung auszugehen hat.

Die Heiligkeit wird unendlich häufiger von Zeiten, Dingen, Menschen ausgesagt als von Gott. Eine völlige Trennung beider Aussagen verbietet der Grundgedanke des Mosaismus: Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig. Wie sich auch immer in der Anwendung auf Gott der Begriff modificiren möge, die wesentliche Gleichheit bleibt. Zugleich sind wir dadurch genöthigt, von dem umfassenden Gebrauche, der einen deutlicheren Sinn verspricht, auszugehen, also von den irdischen Heiligthümern und Heiligungen, und von hier aus auf das Verständniß des göttlichen Prädicats Rückschlüsse zu versuchen.

In allen Religionen begegnen wir der Vorstellung der Heiligkeit. Als heilig wird das bezeichnet, was dem göttlichen Wesen angehört. Heilig ist etwas, sofern es Eigenthum Gottes ist. Dadurch wird eine Menge von Dingen, Zeiten, Orten, Personen, Handlungen begrenzt, welche ihre Beziehung nur auf Gott haben; alles Andre, was nicht göttliches Eigenthum ist, trägt den Charakter des Profanen und darf in den Bereich des Gottgeweihten nicht eindringen. Doch tritt hier eine zwiefache wichtige Abstufung ein: Manches ist zwar nichtheilig, als menschliches Eigenthum, kann aber heilig werden; Anderes dagegen Gottes absolut unwürdig und wird auch nicht in vermittelter Gottesnähe geduldet, noch weniger in unmittelbarer. — Hieraus ergibt sich, daß „heilig“ nicht Begriff des Stoffes, sondern primitiv durchaus ein Verhältnißbegriff ist. Das ist die klare und constante Seite desselben. Freilich muß ein bestimmter

die Anwendung auf's religiöse Gebiet vollzog, sieht man aus קדש der Geweihte, und aus dem Unterschiede der Bildung קדש ; jenes gehört dem Gebiete der Naturreligion an, dieses dem der israelitischen Offenbarung.

Grund vorhanden seyn, warum dieß und jenes für göttliches Eigenthum erklärt wird. Ursprünglich leitet hiebei nur die religiöse Ahnung und Empfindung, eine tiefe Scheu, bestimmte Dinge zu gewöhnlichem Gebrauche sich anzueignen oder auch nur zu berühren: wo man sich dieser Scheu bewußt wird, erkennt man den Grund darin, daß das göttliche Wesen in besonders nahe m Verhältnisse zu dieser Sache, Gegend, Person steht. Diese Nähe selbst ist motivirt zunächst durch eine Verwandtschaft des Wesens, dann aber durch Wunsch und Neigung der Gottheit, endlich durch eine freie Wahl und deutliche Bestimmung Seitens Gottes. Die beiden ersteren Gründe herrschen im Heidenthum vor, der letztere im Israelitismus, in welchem jene nur als verschwindende Schatten vorkommen, in alterthümlichen Formeln, in beiläufigen Vorstellungen der erzählenden Sage, stets zurückweichend vor dem neuen Offenbarungsprincip.

Innerhalb des Mosaismus verdankt die gesammte Sphäre des Heiligen ihren Ursprung dem Willen Jehovahs, der durchweg als absolut freie und mächtige Persönlichkeit gedacht ist. Darum ist im strengsten Sinne des Wortes nichts an und für sich heilig; erst der Wille Jehovahs erklärt es zu seinem Eigenthume. Die grundlegende That für diese Stellung Gottes ist in der Erlösung des Volkes Israel aus Aegypten gegeben; dadurch bezeugte er es thatsächlich, daß Israel nicht der Knecht Pharao's, sondern „der Erstgeborne Jehovahs“ sey. In eben dem Maße, in welchem Israel diese Stellung als Eigenthum Jehovahs (קֹדֶשׁ, קִדְּוָה) verwirklicht durch Gehorsam und Bundestreue, wird es auch „ein heiliges Volk“ seyn (Ex. 19, 5. 6). Nicht so als ob beides entweder ein bloßes Zukunftsideal oder unverlierbares Recht wäre. Jedes höhere geistige Verhältniß ist nicht nur wirklich, sondern auch ideal, der Vervollkommnung fähig und bedürftig, ist ebenso gegenwärtige Bestimmtheit wie zukünftige Bestimmung. So ist das Volk heilig als erlöstes, und soll es zugleich seyn; denn dem erlösenden Gotteswillen muß fortgehend der Volkswille entsprechen. In dem Volke liegt kein Grund, weshalb Jehovah es zu seinem heiligen Eigenthume machte — weder die Größe noch die Gerechtigkeit bestimmten ihn, sondern seine unbedingt freie Liebe. Deut. 7, 6—10. Darum ist auch hier die Aussage der Heiligkeit nicht die Hinweisung auf irgend eine be-

sondere Qualität, sondern Bezeichnung eines Verhältnisses, dessen Bewahrung freilich durch religiöse Selbstbestimmung des Volkes (Ex. 19, 8. 24, 7. Deut. 27, 15 ff.) wesentlich mitbedingt ist. Die Idee einer geschehenen Wahl Seitens Jehovahs erscheint weniger ursprünglich und wird erst später vom gesammten Volke ausgesagt; — sie enthält aber vorzüglich den Begriff der vollen göttlichen Freiheit, und darauf, daß die Stellung der übrigen Völker zu Jehovah vor der Wahl eine gleiche mit der Israels gewesen sehn müßte, wird nicht reflectirt.

Noch deutlicher und ursprünglicher ist die Heiligkeit durch göttliche Erwählung vermittelt, wo es sich um die Priester und den heiligen Ort des Gottesdienstes handelt. Das Geschlecht der Ahroniden hat Jehovah selbst sich zu unmittelbaren Dienern durch Wahl bestimmt. Num. 16, 5. 7. 17, 5. Darin unterscheidet sich ihre Heiligkeit bedeutend von der der Leviten, die in den mittleren Büchern des Pentateuch als Gabe des Volks an Jehovah aufgefaßt werden; erst das Deuteronomium (18, 5. 21, 5) dehnt die Erwählung auf den ganzen Stamm Levi aus, im Zusammenhange mit der bekannten innigen Verbindung, in welcher bei ihm „Priester und Leviten“ als einheitlicher Klerus dem Volke gegenübertreten. Die oft besprochene Stelle Num. 16, 5¹⁾ bezeugt jenen Unterschied sehr klar; denn die besondere Erwählung der Ahroniden soll durch ein göttliches Wunder sich bestätigen. Die Gottangehörigkeit, Heiligkeit und das Erwähltseln sind Synonyma, aber doch auch Prädicate, die nicht zu sehr zu pressen sind: denn sie beziehen sich hier auf den Priesterstand allein, während doch auch die ganze Erde Jehovah gehört (Ex. 19, 5), und dann wieder speciell der Stamm Levi Ex. 32, 26, und die Heiligkeit dem ganzen Volke zukommt und Alle קֹדֶשׁ - יִשְׂרָאֵל sind Ex. 22, 31; denn der so zu sagen dogmatische Fehler der No-
rachiten bestand darin, daß die universelle Heiligkeit der Gemeinde in ausschließlicher Alleinberechtigung der priesterlichen gegenübergestellt und dadurch die göttliche Wahl geläugnet, die religiöse Organisation aufgehoben, die geistliche Leitung des Volkes unmöglich gemacht ward. — In engerem Sinne bezieht sich ferner die Wahl auf den Ort der Anbetung. Während in andern

¹⁾ Vgl. Baehr a. a. O. II, S. 12—22.

Religionen irgend eine natürliche Bestimmtheit (Berg, Hain) einer Stätte Heiligkeit verleiht, so sehen wir nach Ex. 20, 24 die göttliche Wahl als das ausschließlich bestimmende Princip erscheinen. Auch die Stiftshütte war darum heiliger Ort, weil hier Jehovah wohnen wollte, und der Ortswechsel that dieser Heiligkeit nicht den geringsten Eintrag. Erscheint auch der Sinai und Horeb in der Erzählung von vornherein als heiliger Berg, so ist darin zwar ein Rest vormosaïscher Auffassung zu erkennen, da ja auch die Patriarchen Berge und Haine und Stätten besonderer Gotteserfahrung als heilige betrachten, aber kein Widerspruch gegen das Princip, weil erst eine Theophanie jene Orte als wirklich heilige bekundet. Am deutlichsten hat das Deuteronomium diesen Grundsatz ausgesprochen R. 12, 5. 11. 14. 18. 21 u. s. f.: nur der von Jehovah erwählte Ort darf die heilige Stätte des rechten Gottesdienstes sehn. Innerhalb des Heiligthums bestimmt sich aber die Größe der Heiligkeit nach der größeren oder geringeren Nähe Jehovahs: im Dunkel des Allerheiligen ist seine eigentliche Offenbarungsstätte.

Die Opfergaben, welche Jehovah geheiligt werden, tragen als solche im Allgemeinen diesen Charakter der Heiligkeit nicht — ein unterscheidendes Kennzeichen von den Opfern im Heidenthum, wo entweder die Willkür des Opfernden oder die Beschaffenheit der Gabe selbst einen Gegenstand zum Opfer bestimmte. In Israel kommt es vorzugsweise darauf an, daß der Gegenstand Eigenthum des Israeliten war und dann vollständig in den Eigenthumsbesitz Jehovahs überging ¹⁾. Letzteres geschah entweder durch Verbrennung im heiligen Altarfeuer oder durch theilweises Genießen theils Seitens der Priester an heiliger Stätte, theils von den reinen Familiengliedern der Darbringer: aber auch dieser Genuß geschah לִפְנֵי יְהוָה, war gleichsam Ueberlassung, Spendung des bereits von Gott angeeigneten Opfers an seine Priester und an seine Diener aus dem Volke Israel. Dagegen gehören Jehovah einige Dinge an und für sich und erheischen als

¹⁾ Darum können auch die für die Stiftshütte als die Wohnung Jehovahs gelieferten Gaben קדשים heißen, sofern sie aus Eigenthum der Israeliten zu göttlichem Eigenthum wurden. Alles, was man dem Herrn giebt, ist heilig Lev. 27, 9.

solche eine Darbringung. Das ist Blut und Fett des Thieres, sowie alle Erstlinge im Gebiete der vegetativen und animalischen Natur, auch der Menschen. Sie zu heiligen d. h. in Jehovahs Eigenthum übergehen zu lassen, ist gesetzliche Pflicht, und der Genuß der ersteren ist darum unsühnbares Vergehen, weil er einen Eingriff in göttliche Rechte darstellt. Die mögliche, in Bezug auf nicht opferfähige nothwendige Lösung der Erstlinge streitet damit so wenig, daß dieß Verfahren vielmehr die Hauptsache, Anerkennung des Eigenthumsrechtes Jehovahs, noch heller in's Licht rückt. Unter den gleichen Gesichtspunkt fällt die Vertretung aller Erstgeborenen Israels durch die Leviten, welche vermöge dieses Tausches in ursprünglicher Weise Jehovah angehören, obgleich eine pflichtmäßige Erstlingsgabe an den Gott Israels.

Der Sinn aller Heiligungsacte kann demnach kein andrer seyn, als Jehovah aneignen, zum Eigenthum übergeben, und wenn es sich um Dinge oder Personen handelt, die, sey es durch göttliche That oder durch Wahl oder an und für sich schon diesen Charakter tragen, denselben darstellen und eine Nähe Jehovahs, als Annäherung und Besignahme, möglich machen. Das Volk soll den Sabbath heiligen, als den Tag Gottes, ihn nicht als sein Eigenthum zu profanen Zwecken gebrauchen; Mose heiligt das Volk, damit es Jehovah nahen könne, den Berg, damit er als Sein ausschließliches Eigenthum dargestellt werde; er heiligt die Priester, die Wohnung, den Altar; Israel heiligt Gaben, der Nasiräer sein Haupt. So wird der Tempel, selbst Geld und Schätze werden geheiligt (2 Kön. 12, 4. 1 Chron. 26, 20 ff.). Andererseits kann auch Jehovah die Erstgeburt heiligen d. h. zu seinem Eigenthum erklären, während das Volk gleichfalls sie heiligt, Ihm zum Eigenthum übergiebt. Ex. 13, 2. Deut. 15, 19. vgl. Num. 3, 13. 8, 17.

Versuchen wir, das gewonnene Ergebniß auf die Heiligkeit Jehovahs selber anzuwenden. Eine unmittelbare Beziehung ist nicht gestattet; man müßte denn das Sichselbsteigenseyn Jehovahs in den Begriff der absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit umwandeln. Aber damit wäre nicht mehr als die absolute Einzigkeit ausgesagt, noch weniger als schon im Namen El Schaddai der patriarchalischen Zeit gegeben ist, nur eine erste Voraussetzung

für die Erlösung und Erwählung Israels. Jene Hauptformel aber: Ihr sollt heilig sehn, denn ich bin heilig — fordert eine angemessene Aehnlichkeit der göttlichen Heiligkeit, nicht volle Identität. Der religiöse Verhältnißbegriff wird also auf Jehovah in umgekehrter Weise angewendet werden müssen: Jehovah ist heilig, sofern er dem Volke Israel angehört, Eigenthum Israels ist. Diese Erklärung wird wesentlich unterstützt und begründet durch die nähere Verbindung, in welcher sich jene bekannte Formel findet. An der Spitze einer sehr eigenthümlichen Zusammenstellung von Geboten Lev. 19. lesen wir: „heilig sollt ihr sehn, denn heilig bin ich, Jehovah, euer Gott“. Die Beziehung auf die Angehörigkeit Jehovahs zum Volke giebt erst den Bindegedanken für jene Formel ab: eben darum weil Jehovah gerade Gott dieses Volkes ist und sehn will, soll es sich das eigenthümliche Wesen Jehovahs zur Norm dienen lassen. Nicht minder klar tritt dasselbe hervor Lev. 20, 26: „darum sollt ihr nun heilig sehn, denn ich Jehovah bin heilig, und habe euch abgesondert von den Völkern, daß ihr mein wäret“. Dahin gehört auch die Vorstellung, daß Jehovah selbst der Antheil und Erbe der Leviten sehn will und daß sie deshalb, weil schon Jehovah in besonders engem Sinne ihnen angehört, kein andres Erbtheil unter den Kindern Israel zugewiesen erhalten.

Es wird nun deutlich sehn, daß die Heiligkeit Gottes wie Israels mit dem Bundesverhältniß aufs innigste zusammenhängt. Dasselbe bestätigt sich nach mehreren Seiten hin. Als Heiliger ist Jehovah wohl Eigenthum des Volkes; Israel darf in Ihm sein höchstes Gut erkennen, allein nicht so, daß Jehovah, ganz abgesehen von dem sittlich-religiösen Zustande des Volkes, seine segnende Macht walten ließe. Das Verhältniß ist ein durchaus sittlich gefaßtes; Jehovah der Heilige liebt die besondere Nähe dieses Volkes, sobald es nämlich Ihm angemessen lebt. Darin, daß Jehovah als Heiliger auch die höchste Norm und absolutes Vorbild für Israel ist, findet jener Begriff des Eigenthums seine polare Schranke und Vollendung. Nicht das Volk bildet die Gottheit in seinem eigenthümlichen Wesen gemäß aus; sondern es empfängt erst sein religiöses Gepräge vom eigenthümlichen Wesen Gottes. Von diesem wird Gott nichts opfern zu Gunsten des Volkes: das ist vielmehr die Aufgabe Israels. Daß jener Be-

griff der Norm in jener Formel liege, haben wir schon angedeutet und ist an sich klar. Es handelt sich aber hier nicht unmittelbar um den gesetzgebenden Gott, vielmehr steht die Persönlichkeit Jehovahs selbst im Vordergrund. Freilich bleibt es nicht dem Einzelnen überlassen, zu finden und zu ahnen, was für die Nähe Jehovahs bedingende Pflicht ist: das Gesetz weist ihm den Weg; und diese Klarheit und Festigkeit der religiösen Erkenntniß bildet gerade einen specifischen Vorzug der israelitischen Religion. Gleichwohl ist diese Erkenntniß im Gesetze nicht abgeschlossen, sondern die Priester sollen fort und fort zwischen Heiligem und Unheiligem, Reinem und Unreinem unterscheiden; und wenn auch „das Halten aller Gebote“, sofern es „ein Bewahren des Bundes“ ist, als bedingendes Merkmal der Heiligkeit des Volks erscheint, so kann doch die allseitigste Beobachtung des Gesetzes jene Nähe, jenes Eigenthumsverhältniß in seiner Gegenseitigkeit niemals hervorrufen, nur befördern, so daß dadurch der Fortbestand der zwiefachen Heiligkeit ermöglicht wird.

Die Heiligkeit bezeichnet zwar zunächst ein Verhältniß, aber insofern dasselbe im Allgemeinen ethischer Natur ist, bleibt die Möglichkeit offen, es aufzuheben. Es ist nicht schlechthin gesichert, und doch wird die Lösung nicht abhängen von der unbedingt freien Willkür. Die Bedingungen, unter welchen es allein bleiben und fortdauern kann, werden den materialen Inhalt des Begriffs abgeben, der zugleich mitgesetzt ist. Derselbe muß sich ergeben, sobald wir theils den besondern Habitus in Betracht ziehen, welcher dem in der Nähe Gottes weilenden Israeliten eignen soll, theils die Verbindung berücksichtigen, in welcher jene Formel mit besondern Gesetzesgruppen steht.

Mit besonderem Nachdruck ist die Heiligkeit hervorgehoben bei den Speisegesetzen. So heißt es Lev. 11, 44. 45 am Schlusse derselben: „Macht eure Seele nicht zum Scheusal und verunreinigt euch nicht an ihnen... denn Ich, Jehovah, bin euer Gott. Und ihr sollt euch heiligen, daß ihr heilig seyd; denn Ich bin heilig und sollt eure Seelen nicht verunreinigen an irgend einem Gewürm, das auf Erden kriecht. Denn Ich, Jehovah, bin es, der euch aus dem Lande Aegypten hinaufgeführt habe, um euch zum Gotte zu seyn. Darum sollt ihr heilig seyn, denn heilig bin Ich“. — Sonach ist es der Genuß verbotener unreiner Thiere,

oder selbst die Berührung mit denselben, welcher nicht nur verunreinigt, sondern auch die Fähigkeit aufhebt, in der Nähe Gottes לפני יהוה zu erscheinen. Das Princip der Scheidung in reine und unreine Thiere wird also im genauen Verhältniß stehen zum correcten Inhalt des Begriffs der Heiligkeit, sofern damit der normale religiöse Habitus bezeichnet ist. Jenes Princip ist aber sehr schwierig zu bestimmen: wo nicht die nationale Eigenthümlichkeit mithereinspielt, tritt eine Beziehung auf den Tod klar hervor, sofern kein lebendes unreines Thier verunreinigt und sofern die Berührung mit thierischem Leichnam auch ohne Genuß verunreinigende Wirkungen ausübt ¹⁾. Immerhin werden wir auf die Unreinheit überhaupt, als Hinderniß Gott zu nahen, hingewiesen.

Die religiöse Auffassung von Rein und Unrein gehört zu den gemeinsamen Charakterzügen der asiatischen Völker. Zu Grunde liegt dabei ein heftiger, mehr instinctiver Abscheu vor Allem, was befleckt und Ekel erregt. Die unmittelbare Empfindung entscheidet, nicht die Reflexion. Verunreinigende Kraft üben vorzugsweise animalische Secretionen irgendwelcher Art aus. Die Unreinheit ist zunächst eine sinnliche äußerliche Befleckung. Die Beobachtung, daß Verunreinigung gerade im Orient krankhafte Zustände leicht hervorrufen und also schädigend auf das Leben wirkt, kam herzu und gab den Gradunterschieden bald ein bestimmtes Gepräge. Die leichte, unschwer zu beseitigende Unreinheit, wie Schweiß u. dgl. trat dann vor den schwereren zurück. Im Israelitismus gilt diese allgemeine Herleitung auch, ist aber, allein angewandt, unzureichend, weil die eigenthümlichen Unterschiede desselben von den Reinigkeitsgesetzen der andern Völker in Betracht zu ziehen sind. Was in jener religiösen Sitte ursprünglich liegt, muß mit dem Object des menschlichen Strebens im allgemeinen innig zusammenhängen: es muß vom natürlichen Instincte gefordert und von der religiösen Idee gebilligt seyn.

¹⁾ Treffliche Untersuchungen giebt über diesen schwierigen Punkt Sommer, biblische Abhandlungen I, S. 183 ff. Damit ist zu vergleichen Knobel, Commentar zu Ex. und Lev. S. 435, 438, dessen abweichende Ansichten manches Richtige enthalten, indeß nach unserem Dafürhalten Sommer's Auffassung nicht ganz widerlegen.

Dieß Object iſt Selbſterhaltung, iſt Leben, der Abſcheu richtet ſich auf Todesgemeinſchaft. Dieſer Zielpunkt hat ſich in der religiöſen Sitte und dem Geſetz der Iſraeliten mit beſonderer Schärfe und Klarheit herausgearbeitet. Denn die gewöhnlichen Secretionen bleiben unberückſichtigt, und wiederum verunreinigt auch ſolche Todesgemeinſchaft, bei der kaum eine Berührung mit der Leiche, vielweniger eine ſinnliche Befleckung ſtatgefunden hat. Die menſchliche Leiche verunreinigt im höchſten Grade, weniger die der Thiere; auch iſt dieſelbe Verunreinigung ſtärkeren Sühnen unterworfen bei gottgeweihten Perſonen, wie beim Naſiräer, als bei gemeinen Iſraeliten. Für Krankheiten und krankhafte Zuſtände gelten nur die beiden Merkmale, durch welche beginnende Verweſung ſich ankündigt: Flecken in der Haut und „Fließen aus dem Fleiſche“. Auch die geſchlechtlichen Secretionen gehören im weiteren Sinne unter den letztern Geſichtspunkt ¹⁾. Es ſind die Todes- und Verweſungssymptome, welche die Unreinheit kennzeichnen. Nach unſerer Herleitung wird es nicht befremden, wenn dieß Princip der Todesnähe ſich bei den geſchlechtlichen Secretionen ſchwerer, bei den Speiſegeſetzen nicht völlig durchführen läßt. Die Baſis bleibt der natürliche Abſcheu, obgleich auch die meiſten der beſonders unreinen Thiere Blut- oder Aaſfreſſer ſind. Die Reflexion hat hier nicht gewaltet, am wenigſten der beſtimmte Gedanke, daß der natürliche Tod der Sünde Sold ſei, eine tiefe chriſtliche Idee, welche in Gen. 3 vorbereitet, aber keineswegs ausgesprochen iſt und noch weniger im übrigen A. T. ſich finden läßt. Das unmittelbare Gefühl gab den Führer ab, den Tod als das höchſte, ſchlechthin zu vermeidende Uebel, das Leben aber als das höchſte Gut zu faſſen und zu erſtreben. — Dahin zielen auch die Reinigungs- und Weihungsmittel ab. Waſſer, Del und Blut ſind Träger des Lebens oder Vermittler deſſelben: das Waſſer in der anorgani-

¹⁾ Knobel a. a. O. S. 435 ſagt: die Gleichſetzung des Beſchlafes und der Niederkunft, wo es ſich um Leben handelt, mit den Zuſtänden des Todes habe etwas Unnatürliches. Das Erſtere hat Sommer a. a. O. S. 226—230 eingehend berückſichtigt; in Betreff des Zweiten iſt die Eigenthümlichkeit der iſraelitiſchen Auffaſſung zu erwägen, welche nicht das Hervorgehen eines neuen Lebens, ſondern den krankhaften Zuſtand der Wöchnerin, דָּתָהּ דִּלְתָהּ, Lev. 12, 2. in's Auge faßt.

schen, das Oel in der vegetativen; das Blut in der animalischen Natur. Der Anwendung der beiden ersteren Mittel entsprach die Empfindung der erfrischenden, belebenden Kraft, die täglich erfahren wurde; die des letzteren gründete sich auf die unmittelbare Vorstellung, daß die Nephesh, das individuelle Lebensprincip, im Blute enthalten sey. Die Riten bei der Reinigung der Leviten und Einweihung der Priester deuten auf dasselbe hin; wollte man sich zu einer symbolischen Deutung der heiligen Priesterkleidung entschließen, so könnte das Ergebniß nur die gleichen Ideen enthalten. Auf den Altar dürfen nicht Stoffe, die in Gährung also in einer Art Fäulniß und Verwesung gewesen sind, kommen, Traubenhonig und Sauerteig; darum ist nur ungesäuertes Brod heilige Priesterspeise. Darin, daß Blut und Fett, und, von den Theilen des Thieres, der Kopf und die Fettstücke unbedingt zu opfern sind, ist auch zu erkennen, daß die sinnlichen Zeugen der eigentlichen Lebenskraft vorzugsweise der Heiligung und Weihung dienen sollen. Die gesetzliche Fehlfähigkeit der Opferthiere sowie der fungirenden Mitglieder der Priesterfamilien findet ihre Norm nicht in willkürlichen Bestimmungen voll launenhafter Akririe, wie in Aegypten, Griechenland u. s. w., sondern hat zu ihrem Maasstab den gewöhnlichen Begriff des normalen unverkümmerten Lebens. Wir weisen endlich darauf hin, daß langes Leben nach Ex. 20, 12 die Verheißung eines wesentlichen Hauptgebotes ist (Lev. 19, 3. Deut. 27, 16), und nach Lev. 18, 5 für Halten des ganzen Gesetzes gilt, daß die Segnungen sich durchweg auf die Erhaltung und das Gedeihen des Lebens beziehen und alle Flüche und Strafen sich in dem Begriff der Lebenshemmung und Lebensstörung ungesucht zusammenfassen. Ex. 23, 25. 26. 15, 26. Lev. 25, 18. 19. c. 26.

Setzt die Unreinheit die Möglichkeit auf, in der Nähe, vor dem Angesichte Jehovahs zu weilen, in gesteigertem Grade sogar, in dem Lager des Volkes Israel zu bleiben (Num. 5, 3), und besteht diese wesentlich in näherer oder entfernterer Todessgemeinschaft: so ist die Reinheit der Habitus des normalen Lebens und befähigt als solche den Zutritt zum göttlichen Heiligthume und zur Gemeinschaft mit Jehovah. Normalität des Lebens wird demgemäß den concreten Inhalt des Begriffs der Heiligkeit abgeben, wie derselbe im Mosaismus erscheint und sofern er auf

Lebendes Anwendung findet. Das ist den Forschern keineswegs entgangen, allein man hat sogleich unberechtigte Unterschiede eintreten lassen: man schränkt den Begriff des Lebens gerne ein; er soll vorzugsweise im ethischen Sinne, nach der idealen Seite hin gelten und ein symbolisches Abbild des geistig-religiösen Lebens seyn. Diese Cautelen sind unnöthig; denn die Grundanschauung der durchaus freien Erlösung und Erwählung des Volkes bezeichnet einen radicalen Bruch mit dem Princip der Naturreligion. Sie sind irrig; denn diese dualistische Gegenüberstellung von idealem und sinnlichem, ethischem und physischem Leben ist dem Geiste des A. T. ganz und gar entgegen. Vielmehr wird beides in unmittelbarer ungetrennter Einheit gedacht — ein Vorzug, nicht ein Mangel der alttestamentlichen Psychologie. Relative Unterschiede treten nur insofern hervor, als das Centrum des menschlichen Lebens im Mosaismus in die Nephesh gelegt, späterhin vorzüglich in das Herz (לב), welches als Sitz der Lebenskraft immer mehr sittlich und religiös bestimmt wird. Prävalirt zuerst die Ordnung des leiblichen Lebens, so erscheint dies doch mit den sittlichen Verhältnissen auf's innigste verflochten; fällt späterhin der Schwerpunkt in die Willensrichtung des Gemüthes, so wird die physische Lebensordnung von hieraus unmittelbar mitbestimmt. Diese Fortbildung ist freilich höchst wesentlich und nothwendig, um für die Vorstellung der *Corij* auf neutestamentlichem Gebiete die Grundlage zu bieten; aber schon im Mosaismus ist sie in bedeutsamen keimartigen Anfängen gegeben. Die Uebergangslinie von dem Leiblichen in's Sittliche liegt auf dem geschlechtlichen Gebiete: hier ist die sittliche Uebertretung eo ipso eine Verunreinigung. Lev. 18, bes. V. 24—30. Num. 5, 13. 19. 27—29. Andererseits weist auch die Ueberordnung sittlicher Pflichten stillschweigend auf solchen Fortschritt hin: die Zeichenberührung ist nicht als solche verboten, weil sonst alle sittlichen Bande würden gelöst werden; beim Priester tritt nur eine Einschränkung, ja ausdrückliche Erlaubniß der Verunreinigung bei bestimmten Fällen ein. Die religiöse Pflicht liegt vielmehr in der ungesäumten Reinigung nach der unbewußten oder sittlich (bisweilen selbst religiös Lev. 16, 21. 28) gebotenen Verunreinigung, mithin also in dem bereiten Willen, aus dem religiös abnormen Zustande den normalen wiederherzustellen.

Unserer Methode gemäß wenden wir die concrete Seite des Begriffs der Heiligkeit, wie wir sie als normales Leben gefunden haben, auf Jehovah an. Das Normale wird hier aber zum schlechthin Vollkommenen; denn wo Eine Gottheit gedacht ist, trägt sie stets das Merkmal der Absolutheit. Darnach wäre Jehovah als der Heilige das absolute Leben. Diese noch unklare Bestimmung bedarf aber sofort der Erläuterung. Daß das Moment der Persönlichkeit hierin nicht hervortritt, ist einfach daraus zu erklären, daß es schon dem Gottesbegriffe El Schaddai inhärrt und nun vollends bei dem Israel erwählenden Gotte selbstverständlich mitgesetzt ist. Ueberhaupt wird auf dem Boden der religiösen Vorstellung die Persönlichkeit der Gottheit unendlich leichter erreicht, als innerhalb der modernen Speculation; ihr Werth, an sich nicht bedeutend, steigt erst mit dem Grade der Innigkeit, in welchem ihr Verhältniß zur Idee des Absoluten gefaßt wird. Sofern Jehovah nun absolutes Leben ist, kommt ihm ewige Dauer, Unvergänglichkeit, absolute Freiheit von allem Tode und aller Todesgemeinschaft zu. Wiefern diese Prädicate auf dem Boden des Mosaismus von hoher Bedeutung sind, erhellt aus dem Namen יהוה auf's deutlichste. Obwohl völlig Eigenname, steht doch die Erklärung „der Seyende“ fest. Nicht so als ob an einen abstracten Begriff, an das philonische oder neuplatonische *Ὀν* zu denken wäre. Die Verwandtschaft von יהוה und יהיה giebt jenem Namen den Inhalt des Dauernden, Unvergänglichen d. h. dessen, der das Leben schlechthin besitzt. In יהוה liegt also die Behauptung einer völlig ungefränkten, der besondern Eigenthümlichkeit gemäßen Existenz; der directe Gegensatz gegen alles, was Tod, Aufhören, Lebensstörung ist, giebt dem Begriffe sein besonderes Gepräge ¹⁾. Damit ist aber der concrete

¹⁾ Weßhalb gerade der Begriff der Dauer, des Seyns, den bedeutendsten Gottesnamen Israels bildet, ist schwer zu sagen, da der Gegensatz gegen andere Götter als אֱלִילִים ursprünglich in יהוה am wenigsten liegt. Denkt man an seine Entstehung in Aegypten, so könnte der Gedanke eines Gegensatzes gegen Osiris nahe liegen, dessen Todesfeier bekanntlich mit großem Pomp begangen wurde. So gewiß der Mythos, wie ihn Plutarch erzählt, griechische Ausmalung ist, so gewiß gehen doch die Ursprünge desselben in's graue Alterthum hinauf; z. B. heißt Horus der Rächer seines Vaters. (Vgl. Lepsius, der erste Götterkreis S. 211; in den Abhandl. der Berliner Acad. Jahrb. f. D. Theol. IV.

Inhalt der Vorstellung „Heilig“, wie sie innerhalb des Mosaismus auftritt, in יָדָהּ ausgesprochen d. h. in dem dieser Religionsstufe recht eigenthümlichen Gottesnamen. Aber auch die zuerst gefundene, formale Seite der Heiligkeit hängt mit יָדָהּ aufs innigste zusammen. Ist Er heilig, sofern er in bundesmäßiger Weise Eigenthum Israels ist als höchstes Gut und höchste Norm, so weist יָדָהּ ebenso auf den Bundessgott des erwählten Volkes hin.

Das Heiligseyn bezeichnet aber nicht bloß eine ruhende Habitualität, sondern auch die Quelle für die Thätigkeit des Heiligens. Nur als der Heilige heiligt Jehovah die Priester und das Volk, heiligt er sich selbst am Volke. Ex. 31, 13. Lev. 20, 8. 21, 8. 15. 22, 9. 16. 32. Ezech. 20, 12. Leider sprechen sich die Stellen weniger deutlich darüber aus. Allein wir sehen leicht den Zusammenhang mit dem Früheren. Gott heiligt Israel insofern, als er dasselbe im Bundesverhältnisse bewahrt und sein Eigenthum wie gegen innere Corruptionen so gegen äußere Angriffe schützt. Die positive Seite dieser Thätigkeit kann nur darin bestehen, daß er Seinem Volke fortdauernd Leben spendet als ihr Arzt Ex. 15, 26 und durch Schutz und Segen die Lebenskraft und Fülle desselben steigert und jede Lebensstörung möglichst beseitigt. Dadurch heiligt er das Volk und giebt ihm die Fähigkeit, sein Eigenthum zu bleiben, die eigene Heiligkeit zu bewahren und Ihn selbst zu heiligen. Ex. 29, 43. Lev. 10, 3. 22, 32. Num. 20, 12. 27, 14. Deut. 32, 51. Denn indem das Volk heiligend auftritt, spendet es auch das Lebensvollste, das es besitzt, die Erstlinge und die oben erläuterten Opferstücke.

Ehe wir die Momente des Begriffs überschauen, ist es nothwendig, das Verhältniß der Heiligkeit zur Gesamtheit des Gesetzes wie zur Sünde darzulegen. Was das erstere betrifft, so ist die Forderung der Heiligkeit des Volkes nicht selten mit der Mahnung verbunden, alle Gebote Jehovahs zu erfüllen oder vielmehr zu bewahren (Lev. 20, 26. vgl. mit 22. 23. 19, 2. mit 4. 37. Num. 15, 40), obgleich die engere Beziehung auf Schei-

demie 1851). Osiris, dem Gestorbenen, Getödteten gegenüber, ist Jehovah der Ewige. Leider fehlen für diese Vermuthung bis jetzt alle weiteren urkundlichen Beweise.

dung von Unreinem in der Speise wie im geschlechtlichen Um-
 gange daneben auftritt. Jene erstere Verbindung scheint mit ein
 Anlaß gewesen zu seyn, heilig als Inbegriff höchster sittlich-religiöser Vollkommenheit zu fassen. Allein das ist kein Begriff des Alten Bundes, sondern der christlichen Ethik. Nicht höchstes Ziel und Ideal, sondern nothwendige Bedingung, wenn er im Bunde bleiben will, ist für den Israeliten die Bewahrung der Gesetze. Die Heiligkeit kann niemals erworben werden durch irgendwelche sittlich-religiöse Leistungen; da sie ein Verhältniß zu Jehovah ist, so setzt und stiftet dasselbe nur Jehovah. Es handelt sich nur um das Bewahren dieser Stellung, wenn sie einmal eingenommen ist. Das Halten des Gesetzes ist Bundespflicht; wer sie vollzieht und bereits im Bunde sich befindet, bleibt heilig und fähig der göttlichen Nähe. Sofern nun die Gesezerfüllung nicht Inhalt, wohl aber Bedingung der menschlichen Heiligkeit ist, so kann dieses Verhältniß freilich in dem Maaße ein innigeres werden, als die Wichtigkeit dieser Bedingung im Vergleich zu dem bleibend gesicherten Grundverhältniß (Eigenthum Gottes zu seyn als Volksgenosse) stärker und stärker hervortritt; allein darum gestaltet sich die Gesezerfüllung doch niemals zum ausreichenden Grunde, zur alleinigen Ursache der Heiligkeit, und diese verliert nie den Charakter eines rein religiösen, göttlich gestifteten Verhältnisses. — Auf Seiten Gottes hängt das Daseyn des Gesetzes gleichfalls mit seiner Heiligkeit enge zusammen. Denn in diesem gegenseitigen Eigenthumsverhältnisse kann nur Jehovah, nicht das Volk, die höchste Norm für alle Beziehungen abgeben. Zwar richtet sich die Bedingung, Gott zu nahen, zunächst nach dem Wesen Jehovahs: hier muß irgendwie Conformität vorhanden seyn, und diese zeigt sich als Reinheit, als Normalität des Lebens. Allein ebenso bestimmt erweist sich das Wesen Jehovahs auch als deutlich ausgedrückter Wille. Denn jene Richtigkeit und Reinheit des Lebens, im Einzelnen wie in der Gemeinschaft, muß abhängen von einer Lebensordnung — und diese bildet den Inhalt des Gesetzes. Wie das Leben aber noch ungetrennt als leibliches und geistiges, sittliches und rechtliches gefaßt ist, so gehen auch in der Lebensordnung des Gesetzes diese Gesichtspunkte in einander über, obgleich sich Anfänge einer gewissen Scheidung und Unterscheidung in der Zusammenstellung der Gesetzesgruppen gewahren

lassen. Diese Ordnung des heiligen Lebens ist eine dreifache: die rituelle (levitische oder somatische), die rechtliche und die sittliche. Selbstverständlich berühren, ja durchkreuzen sich diese Gebiete auf's mannigfaltigste; Klarheit über das Werthverhältniß derselben zu einander findet sich noch nicht, so wenig als Reflexion über die Grade der Wichtigkeit. Der religiöse Gesichtspunkt umfaßt sie sämmtlich gleichmäßig. Die wichtigste Frage ist, nach welcher Seite hin, innerhalb des mosaischen Gesetzes, der Schwerpunkt sich hinwenden wird, sobald ein Bedürfniß nach einer Organisation, nach Scheidung des Centralen und Peripherischen eintritt, weil hievon der Inhalt der Heiligkeit Gottes als der höchsten umfassenden Norm abhängt. Zwar nimmt das rituelle Gebiet der leiblichen Reinigkeit einen bedeutenden Umfang in Anspruch; zwar wird der Genuß von Blut, das Unterlassen der Reinigungen stärker verpönt als selbst ein Mord. Allein schon oben sahen wir, daß, so hoch auch die leibliche Reinheit steht, sie an den sittlichen Pflichten ihre Schranke findet; selbst der Priester darf sich in solchen Fällen verunreinigen. So werthvoll ferner der religiöse Trieb in den Gelübden erscheint, so steht die Autorität des Familienhauptes, von der das sittliche Wohl der Familie wesentlich abhängt, höher und kann die Gelübde der Familienglieder lösen und nichtig machen. Lev. 27. Num. 30. Andererseits werden in einem menschlichen Gemeinwesen sonst unterdrückte Glieder als Gegenstände besonderer göttlicher Fürsorge betrachtet; die Beleidigung von Wittwen und Waisen zieht den Zorn Gottes nach sich und steht demnach einem förmlichen absichtlichen Bundesbruche gleich Ex. 22, 22—24. Nicht nur dem Nächsten soll, so schwach er seyn mag, kein Unrecht geschehen; selbst den Fremdling soll man lieben wie sich selbst. Lev. 19, 34. Wir könnten diese Beispiele noch sehr vermehren: daß die Pflege eines tief sittlichen Geistes, wenn auch unbewußt, im Gesetze zuhöchst stand und allein keine Einschränkung duldete, erhellt daraus zur Genüge. Wie zerstörend das Ueberwiegen der somatischen Reinigkeitspflicht auf die sittlichen Ordnungen wirken kann, zeigt z. B. der spätere Bramaismus; die gleiche Gefahr von Seiten des rechtlichen Gebietes offenbart sich im alten Rom, wo das formelle Recht in sein Gegentheil, in Gewalt und Unrecht, umschlägt, sobald es nicht in der Billigkeit und Nächstenliebe seine

höhere sittliche Schranke findet ¹⁾. — So erscheint denn das Gesetz nicht unmittelbar und als solches mit der göttlichen Heiligkeit verbunden, wohl aber sofern sich in ihm die Art und Weise, in welcher Jehovah ebenso Eigenthum wie höchste Norm für sein Volk seyn will, ausspricht, sofern es die Bedingungen darlegt, unter welchen jenes Eigenthumsverhältniß dauernd bestehen mag. Gleichzeitig gewahren wir, daß jene Norm und diese Bedingung nicht schlechtthin an die Form des Gesetzes, vollends nicht eines rein juridischen, gebunden ist, sondern auch in anderen Weisen sich wird darstellen können.

Ebenso wenig ist das Verhältniß der göttlichen Heiligkeit zu Sünde und Strafe nach der biblischen Anschauung leicht zu erkennen, obgleich die vulgäre Dogmatik bald damit fertig wird. Zwar darf dem heiligen Gotte als solchem nicht willkürlich genahet werden; am wenigsten darf es der Unreine wagen. Allein andererseits wird weder sittliche Sündlosigkeit noch auch absolute Reinheit im strengsten Sinne dazu erfordert. Der erstere Begriff ist überhaupt nicht gekannt; die letztere kann bei allen Darbringenden, Laien und Priestern, deßhalb nicht angenommen werden, weil sonst die allgemeine umfassende Sühne am Veröhnungstage kein Object fände. Innerhalb des Mosaismus wird alle Sünde durchweg normirt durch das Bundesverhältniß. Die richtige Stellung nimmt der entschiedene Wille ein, der im Bunde bleiben will und dieß durch religiöse pflichtmäßige Darbringungen, Festfeiern, sittliche Handlungen und vorzüglich durch rechtzeitige Reinigungen an den Tag legt. Die Sünde in unsühnbarem Grade ist Bundesbruch und derselbe tritt ein bei directem Angriff gegen Bundesinstitutionen und Bundesträger oder Abfall in irgend eine Art von Gözendienst und heidnischem Brauch. Man sollte erwarten, in der Reaction gegen diese strengste Sünde die Heiligkeit Gottes hervortreten zu sehen. Aber dem ist nicht so. Weder beim Gözendienst des goldnen Kalbes noch bei dem Frevel von Nadab und Abihu, wo es besonders nahe lag, noch bei dem Abfall zum Baal Peor, noch in Tabeera u. s. w. wird der göttlichen Heiligkeit gedacht. In den meisten dieser Fälle entbrennt der göttliche Zorn; durch ihn werden die vernichtenden Wirkungen

¹⁾ Th. Mommsen, Römische Geschichte I, 110.

motivirt. Aber der Zorn selbst wird nicht unmittelbar mit der Heiligkeit zusammengeschlossen; und wo davon die Rede ist, daß Jehovah Israel heiligt, wird der Zorn nicht erwähnt, obgleich die Bewahrung des göttlichen Eigenthumsrechtes und Herstellung desselben Ziel der göttlichen Zornesäußerung ist und sich hierin mit dem Begriffe des Heiligens berührt. Allein es ist für den Mosaismus recht charakteristisch, daß von der göttlichen wie menschlichen Heiligkeit fast ausschließlich in gesetzlichen, nicht aber in geschichtlichen Zusammenhängen geredet wird; dieses Gebiet gehört recht eigentlich dem Prophetismus an, in welchem sich auch eine entsprechende Fortbewegung der Vorstellung der Heiligkeit und des Heiligens vollzieht.

Ähnlich verhält es sich mit dem Symbol des Lichtes und Feuers, in dem Gott erscheint und das mit seiner Heiligkeit in besonders naher Beziehung stehen soll. Zunächst darf man das Licht vom Feuer nicht sondern, ebensowenig die Rauchwolke, die zu der Erscheinung wesentlich gehört. Das Etymon ist eher gegen als für solche Combination. Denn der Stamm קד mag immerhin mit קדש zusammenhängen; allein da kann nur an das neu erglänzende Licht des Mondes gedacht werden, wie wir schon im Eingange bemerkten, nicht aber an Licht im Allgemeinen, noch weniger an Feuer, Rauch und Wolke. Die קדש יידיה wird auch nicht in enge Beziehung zur Heiligkeit gesetzt; von der letzteren ist weder Ex. 19, 18. 24, 17. noch Lev. 9, 24. 19, 2. die Rede, wo wir es am ehesten erwarten können. Die Stelle Jes. 10, 17: „Und es wird das Licht Israels zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme“ darf vollends nicht herbeigezogen werden, theils weil im ganzen A. T. die Feuerflamme das weitaus häufigste Medium der vernichtenden Macht Jehovahs ist, theils weil der Ausdruck קדש יידיה bekanntlich im Jesajas beinahe stehende Formel für Jehovah ist: aus beiden Gründen ist eine spezifische Beziehung der Heiligkeit zu Licht und Flamme hieraus nicht zu entnehmen. Die Heiligkeit setzt ja ein geistiges Verhältniß und bedingt freilich Offenbarung, nicht aber irgend ein sichtbares Erscheinen Jehovahs.

Wir versuchen eine Zusammenfassung der bisher gefundenen Momente. Heilig ist Jehovah insofern, als er innerhalb des Bundes Eigenthum wie Eigenthümer, absolutes Leben wie Lebens-

quelle, vor Allem höchstes Gut und höchste Norm für Sein Volk Israel ist. Zweierlei erkennen wir sofort: einmal ist die Vorstellung der Heiligkeit unauflöslich gerade mit dem Verhältniß Gottes zu Israel verknüpft und enthält die schlechthin einzige Beziehung Jehovahs zu diesem Volke; für's andere aber wird die Vorstellung widerlegt, als ob Heiligkeit eine Eigenschaft Gottes sey neben andern Eigenschaften. Indem sie das im Mosaismus sich offenbarende Grundwesen Gottes, und ebenso das Grundverhältniß zum Volke setzt, sind alle anderen Merkmale, Eigenschaften, Thätigkeiten Jehovahs in diesem centralen Focus mit eingeschlossen. In jeder Gestaltung des Gottesbegriffs auf dem Boden der Offenbarung müssen polare Gegensätze liegen, deren Verschiedenheit und zugleich unauflösliche Zusammengehörigkeit seinen eigenthümlichen Charakter ausmachen: Transcendenz und Immanenz, absolute Erhabenheit und nahe Gemeinschaft, strenge Norm und liebevolles Erbarmen. Dieser klare Gegensatz findet sich recht deutlich in der göttlichen Heiligkeit niedergelegt. Entsprechend dem stärkeren Hervortreten der rituellen, levitischen Normalität überwiegt wohl die habituelle Auffassung der Heiligkeit als absolute Reinheit oder abs. Leben; aber die Thätigkeit des Heiligens ist nicht ausgeschlossen. Als höchste Norm unbedingt erhaben über die Creatur, und den Volksgeist selbst bestimmend, gehört er doch ganz dem Volke an, so als gebietender wie als segnender Gott. Auf Grund der Heiligkeit ist Jehovah ebensowohl אֱלֹהֵינוּ Ex. 20, 5. 34, 14., sofern er sein Eigenthumsrecht an Israel wahrt, als auch voll Güte, Gnade und Erbarmen. רַחוּם ist zunächst das geistig-sittliche Band freundlicher Gesinnung, welches Familienglieder und Verwandte unter einander verknüpft Gen. 24, 49. 47, 29, dann von freundschaftlicher Gesinnung, die für das Wohl des Nächsten thätig ist. Gen. 40, 14. Auf Gott angewandt ist es die Gesinnung, welche dem Bunde mit den Vätern gemäß ist, die helfende Güte, wie sie im Familienbunde auftritt: Gen. 24, 12. 14. 39, 21. Ex. 20, 6. 34, 7. Sofern er das Volk fort und fort heiligt, im Bunde erhält, den Genuß seiner Verheißungen ihnen verschafft, übt er die רַחוּם als Heiliger. Warmherzig ist Jehovah, sofern er im Angedenken an seinen Bund und um dieß Verhältniß zu wahren, trotz aller Sünden des Volks, seinen Zorn wendet und die segens-

volle Gemeinschaft der Heiligkeit mit ihm fortsetzt. Dagegen kann von einem Verhältniß der Heiligkeit zur göttlichen Zedakah deshalb noch nicht die Rede sein, weil Jehovah im ganzen Pentateuch fast nie צדקה genannt wird ¹⁾. Die Sphäre dieses Begriffs ist auch weiter, und die relative Freiheit von der Bezugnahme auf das historisch bestehende Bundesverhältniß mit Israel gehört mit zu seinen charakteristischen Merkmalen. Daß damit nicht ausgesagt ist, die Heiligkeit Gottes involvire eine Gleichgültigkeit gegen Gute und Böse, versteht sich nach dem Obigen von selbst; freilich muß man sich dieser blaffen schwankenden Kategorien gut und böse entwöhnen, selbst die concreteren, wie Gesetzübertretung und Gesezserfüllung, sind hier nicht am Orte; erst die feindliche oder freundliche Willensrichtung dem factischen Bundesverhältniß gegenüber giebt, schon auf dem Boden des Mosaismus, den Ausschlag für das Urtheil des heiligen Jehovah. — Auch die Liebe Gottes steht nur in weiterer Beziehung zur Heiligkeit und darf nicht, wie geschehen ist, mit ihr identificirt werden. Sie gehört erst einer viel reiferen Reflexion an, obgleich die Anfänge bereits im Mosaismus vorliegen. Sie giebt nämlich die Antwort darauf, aus welchem Motive Jehovah Israel erwählt habe ²⁾, da weder in der Größe noch im sittlichen Werthe des Volkes ein ausreichender Grund zu suchen sey. Sofern nun die Heiligkeit des Volks auf Grund einer freien Wahl eintritt, und dadurch das Eigenthumsverhältniß des Volkes zu Jehovah und umgekehrt begründet wird, könnte man an eine Identität denken. Allein die Heiligkeit setzt, in Bezug auf das ganze Volk, die geschehene Erwählung bereits voraus und bezeichnet das aus derselben folgende Verhältniß, während die Liebe Gottes das Motiv der Bundesstiftung ist.

Haben wir das eigenthümliche Wesen der Heiligkeit Jehovahs, wie es im Mosaismus erscheint und im Prophetismus den Grundzügen nach bleibt, richtig erkannt, so wird es uns leicht seyn, das Maaß von Wahrheit zu beurtheilen, welches in den gebräuchlichsten Definitionen, sofern sie die biblische Vorstellung angeben wollen, enthalten ist. Mehrfach wurde es erkannt, daß

¹⁾ Denn die Stellen Ex. 9, 27. Deut. 32, 4. gehören nicht hieher.

²⁾ Deut. 7, 8: מֵאַהֲבַת יְהוָה אֱתָכֶם.

קדוש einen viel umfassenderen Inhalt im A. T. habe als wir dem „heilig“ nach unserem Sprachgebrauche zuweisen ¹⁾. Es bezeichnet nicht nur eine Eigenschaft, sondern das Göttliche selbst im Centrum seines Wesens ²⁾; nach Bengel giebt es an: quidquid de Deo cognoscitur et quidquid insuper de illo, si se uberius revelare velit, cognosci possit, adeo ut vocabulum קדוש vere sit inexhaustae significationis. So umfangreich und oft verschwimmend auch קדוש, weil es im Grunde eine Mischung dunkeln aber starken Gefühls mit Ahnung und Vorstellung, nicht fester Begriff ist, immerhin seyn mag, so lassen sich doch gewisse Hauptzüge festhalten, freilich nur sobald man seine sehr enge Beziehung zur Bundesinstitution in Israel erkannt hat. Anfänge hiezu finden sich selbst bei v. Coelln, der die Heiligkeit definirt: Ehrwürdigkeit und Hoheit, besonders in Bezug auf sein Verhältniß zu Israel ³⁾; noch bestimmter von Hävernicks und besonders von Achelis ⁴⁾. Auch Menken ⁵⁾ sagt: „In der h. Schrift wird da allermehrt Gottes Heiligkeit gepriesen, wo von ihm als König Israel oder von seinem Thron und Heiligthum die Rede ist“. Thomasius ⁶⁾ erklärt: die ganze Selbstbezeugung Gottes an Israel und an den Heiden ist Manifestation der göttlichen Heiligkeit. Er übersieht nur, daß die Heiden nur als Strafwerkzeuge gegen Israel oder als Zerstörer des Bundes, nie aber als Gegenstände göttlichen Heiles mit der Heiligkeit Gottes in Berührung kommen. Diese ökonomische und terminologische Seite vermessen wir in der Bestimmung „rein“, die bei dieser Negation stehen bleibt und nicht einmal den concreten Inhalt der Reinheit auf israelitischem Boden entwickelt. Noch viel weniger trifft die sehr geläufige Umschreibung der Heiligkeit in „Uebercreaturlichkeit“ zu: von der Creatur als solcher, abgesehen vom Bundesverhältniß, ist noch gar nicht die Rede; die Heiligkeit Gottes müßte dann gerade bei der Schöpfung am häufigsten vorkommen; die Scheidung zwischen Creatur und Gott ist sowenig dabei zu urgiren,

¹⁾ Hävernicks, bibl. Theol. S. 55.

²⁾ Hofmann, Schriftbeweis 1. Aufl. S. 78 ff.

³⁾ Bibl. Theol. I, S. 149.

⁴⁾ Stud. u. Krit. 1847, S. 194 ff.

⁵⁾ Schriften 1858, III, 306.

⁶⁾ Christi Person und Werk. Erlangen 1853, I, 122.

daß vielmehr die Gemeinschaft mit Israel, das Wohnen Gottes in seinem Volke in den Vordergrund tritt. Die Uebercreatürlichkeit liegt schon in El Schaddai ausgesprochen und ist selbstverständliche Voraussetzung der Bundesgemeinschaft. Sofern es wesentliches Moment ist, erscheint es nach einer positiven Seite hin und zugleich in einer viel höheren Form in der Bestimmung, daß innerhalb jener Bundesgemeinschaft Jehovah die ausschließliche absolute Norm sey. Nur in diesem Zusammenhange enthält die Erklärung: heilig sey Jehovah, sofern er Quelle des Gesetzes sey, Wahrheit: der Fehler ist, daß das Gesetz, wie noch häufig geschieht, als den offenbaren Willen im Mosaismus deckend gedacht wird, während die höchste Spitze des göttlichen Willens das immer mehr sich verwirklichende Eigenthumsverhältniß mit Israel bildet und im Gesetze nur das Mittel, wodurch, und die Schranke, innerhalb welcher dieses Verhältniß dauern und sich festigen könne, gegeben ist. Nach dem Bisherigen berichtigt sich auch die Definition von Hofmann: als Gottesname ist der Heilige „der schlechthin besondere, welcher im Gegensatze zur Welt, der er nicht angehört, also in seiner Ueberweltlichkeit, der Eigene, sehn selbst Sehende“ ist. Noch weiter entfernen sich vom Richtigen die sehr blaffen Kategorieen „hehr, unvergleichlich, verehrungswürdig, erhaben in Kraft und Wirksamkeit, herrlich“. Sehr verbreitet ist die Grundvorstellung: abgesondert von allem Gemeinen, oder gar „abgeschlossen von aller Berührung mit der Welt“. Die Absonderung ist durchaus nur Nebensache und eine selbstverständliche Voraussetzung, wo ein besonderes Eigenthum vorhanden ist; ohne diese positive Seite, den eigentlichen Kern der Idee, wird das Absondern zweck- und inhaltlos ¹⁾. Etymologisch ist die Herleitung von קָדַר „schneiden“ verfehlt, vgl. Gesenius thesaurus s. v. קָדַר. Auch ist es nicht wohlgethan, aus so peripherischen Gebrauchsweisen, wie die Verbindungen des קָדַר mit צַדִּיק und מְלִיכָהּ sind, den Hauptbegriff gewinnen zu wollen. Denn es kann auch hier nicht bedeuten: ansagen, sondern es handelt sich in der That um ein heiliges Fasten (Joel 1, 4), und um Kriege, welche mit der Thätigkeit Jehovahs für sein Volk, sey sie erhaltend oder strafend, innig zusammenhängen. So Joel

¹⁾ Gute Bemerkungen darüber s. bei Achelis a. a. O. S. 195 f.

4, 9. Jer. 22, 7. 51, 27. 28. In letzterer Stelle gilt es eine Vernichtung Babels durch die Heiden, aber sofern sie sich an Israel vergangen hat, als Strafe Jehovahs gegen die Verstörerin seines Bundesvolkes. Der theokratische Zweck fehlt hier nie. Einen geistreichen Gegensatz sowohl gegen die dogmatisch als biblisch geläufigen Erklärungen brachte G. Menken ¹⁾, dem Stier folgt: Heiligkeit sey Gottes sich selbst erniedrigende Liebe und Gnade. Ein bisher übersehenes Moment kommt hier zu seinem Rechte, aber in einseitiger Weise. Nach dem Obigen liegt die Liebe nicht unmittelbar in der Heiligkeit, als göttliches Motiv aber der Bundsgemeinschaft zu Grunde. Die Rücksicht auf die theokratische Sphäre sowie die andere Seite, daß Gott in diesem Bunde allein bestimmend ist, wird hier übersehen; auf die spätere Wendung der Vorstellung im Prophetismus ist zu ausschließlich reflectirt. Aug ²⁾ definiert die Heiligkeit als unnahbare Einzigkeit. Die Einzigkeit ist schon im El Schaddai gegeben, tritt übrigens gerade in den mittleren Büchern des Pentateuch nicht mit solcher Schärfe hervor wie späterhin: die Einzigkeit in Bezug auf Israel liegt im Begriffe des Eigenthümers; über Existenz oder Nichtseyn anderer Götter, sofern sie nur keinen Anspruch auf Israel machen, ist darin nichts ausgesagt. Unnahbar ist Jehovah keinem reinen Israeliten; nur der Grad der Nähe ist ein verschiedener: im Gegentheil setzt er als Heiliger Mittel und Bedingungen ein, unter welchen seine Unnahbarkeit gerade aufgehoben und seine Nähe ermöglicht werde. Unnahbar ist er nur für die Unreinen, Unerufenen, die sich in seine Nähe drängen und sich Eingriffe in sein Eigenthum (sey es Volk oder Mensch oder Zeit und Ort) erlauben.

II.

Zwar hat die Vorstellung der Heiligkeit Gottes im Mosaismus ihre Wurzeln, aber ihre umfassende Bedeutung macht es nothwendig und erklärlich, daß sie auch in der nachmosaischen Periode — die wir kurzweg Prophetismus nennen wollen — eine wichtige Stelle einnimmt. Ihr Grundcharakter bleibt derselbe;

¹⁾ Vgl. die dritte Homilie zu Hebr. 9. in f. Schriften, Bremen 1858. III, 306. 308; besonders im „Unterricht in der h. Schrift“, ebend. VI, 46—53.

²⁾ Bibl. Dogmatik S. 60, dessen im Einzelnen Gutes enthaltende Darstellung an zahlreichen dogmatischen Verwechslungen leidet.

einzelne Züge aber verändern ſich, ganz übereinstimmend mit dem beſondern Weſen des Prophetismus. Sie hat eine zwiefache Seite: einmal giebt ſie das ſpecifiſche Verhältniß an, in welchem Jehovah durch den Bund mit Iſrael ſteht, wodurch er Eigenthümer wie Eigenthum gerade dieſes Volkes iſt; dann aber entſpricht dieſer formalen Seite eine mehr concrete: er iſt abſolutes Leben, mit dem Tode will er keine Gemeinschaft haben. Damit iſt eine habituelle und eine actuelle Seite der Heiligkeit geſetzt. Innerhalb des Prophetismus tritt nun gerade die Hauptrichtung und Grundlage der ganzen Vorſtellung in den Vordergrund, vertieft und weitet ſich aus; und dem entſprechend die Actualität in ſeiner Heiligkeit. Wie die cultiſchen und levitiſchen Bedingungen immer mehr im Bewußtſeyn zurüctreten und, übergegangen in die allgemeine Sitte ſich allmählig als unzulänglich ausweiſen, das Volk im Bunde mit Gott zu erhalten, ſo tritt auch das habituelle Moment der menſchlichen wie göttlichen Heiligkeit zurück und weicht höheren Kategorieen, der Geſinnung, dem Willen, der That, die auf der Stufe des Moſaiſmus erſt angelegt ſeyn konnten. Mit dem ausgedehnten Geſichtskreiſe, der der Prophetie eigen, gewinnt auch die Heiligkeit eine neue Beziehung zu allen Völkern der Erde, ſofern ſie mit dem Bundesvolke in irgend eine Gemeinschaft kommen.

Eine Reihe von Ausſagen ähnlicher Art wie im Moſaiſmus werden wir demgemäß auch ſpäter wiederfinden. Der Heilige muß als ſolcher nicht nur Eigenthum haben, ſondern im Volke ſelbſt wohnen. Nachdem das gelobte Land gewonnen, iſt auch dieß ſeyn Eigenthum Pſ. 78, 54: Zion wird die Mitte deſſelben, das Heiligthum, die Wohnſtätte Jehovahs. Von ſeinem Heiligkeitsberge aus waltet er über Iſrael — eine Vorſtellung, der man bekanntlich in den Pſalmen und Propheten außerordentlich häufig begegnet. Speciell iſt der Tempel ſein Heiligthum. Pſ. 5, 8. 65, 5. 79, 1. 138, 2. Jon. 2, 5. 8. Micha 1, 2. Hab. 3, 20. Je feſter und bleibender dieſer Wohnort war, um ſo mehr ſchien die heilige Gegenwart Jehovahs gebunden, während die Ueberzeugung von dem unbegrenzten Gebiete ſeiner Gegenwart und Wirkſamkeit immer mannichfaltigeren Ausdruck und feſtere Beſtätigung fand. Dieſer Gegenſatz klingt ſchon an in der Abmahnung Nathans 2 Sam. 7, 6. 7. und iſt deutlich aus-

gesprochen in der Einweihungsrede Salomos 1 Kön. 8, 27, welche durchweg den eigentlichen Wohnort Gottes in den Himmel verlegt. Daher heißt denn auch der Himmel selbst heilig Ps. 20, 7. 102, 20. Jes. 57, 15; gelöst ward der Gegensatz dadurch, daß Jehovahs universales Wesen durch seine Bundesgemeinschaft mit Israel nicht im Mindesten gefährdet erschien und an eine räumliche Abgeschlossenheit mit Schranken bei dem Begriffe der Wohnung Gottes nie gedacht ward. — Heilig ist ferner Jerusalem als heilige Stadt Jehovahs, heilig selbst Städte in Juda, sofern sie zum heiligen Lande gehören Jes. 64, 10, heilig die Feste, Ruhetage, ja endlich ist nichts Gemeines mehr in Israel, sondern Alles ist heilig und Jehovah geweiht Sach. 14, 20. 21.

Zu den besondern Eigenthümlichkeiten dieser Periode gehört aber die sehr häufig und vorzüglich in den spätern Psalmen und Propheten vorkommende Verbindung des Kodesch mit יהוה יְדִוּד. Der Name Jehovahs ist zwar auch der ideelle Erkenntnißgewinn aus seinen Heilsthaten und befaßt in sich, was nomen, agnomen, cognomen auseinanderlegen: allein noch viel objectiver wird er als das Ergebniß seiner יְדִוּד in Israel gedacht. Dieser bestimmte Charakter, den er in seinen Selbstbezeugungen geoffenbart hat, entspricht der vollen Realität, und er ist nach der Unveränderlichkeit seines Wesens und nach der ewigen Treue seines Willens an denselben gleichsam gebunden. Zu diesen Thaten gehört nun vorzüglich seine Erweisung in Israel durch Erlösung, Erwählung, Schutz und Leitung. Wie er das Volk zu seinem Eigenthume ursprünglich erwählt hat, so hat er es sich fort und fort mehr angeeignet durch dauernden Schutz und Förderung. Alles Eigenthum trägt aber den Namen des Besitzers: das Volk trägt den Namen Jehovahs; was Jehovah für das Volk thut, thut er zur Aufrechthaltung seines eigenen Namens d. h. des durch seine Thaten ausgeprägten Charakters. So haftet der Name Jehovahs an allem göttlichen Eigenthume, vorzüglich an Israel; und wie er einerseits für Ihn das Regulativ seines dauernden Verhaltens bildet, so für das Volk die bleibende Norm mit der Aufgabe, diesem Namen, der auf ihm ruht und das Fundament seines Bestehens ausmacht, völlig zu entsprechen. Aus allen diesen Sätzen leuchtet aber die enge Verwandtschaft der Vorstellungen "יְדִוּד und "קִדְּשׁ auf's deutlichste hervor und zwar

nach jener ersten formalen Seite hin, wonach mit Heiligkeit das Grundverhältniß gegenseitiger Angehörigkeit gegeben ist. Das Gebiet freilich, auf dem dieß Verhältniß sich nun fort und fort bewahrheiten und befestigen soll, ist weniger die cultische Darstellung, sondern das geschichtliche Leben und das religiös-sittliche Werden des Volkes.

Den Beweis und die Bewährung dieser Sätze enthalten die zahlreichen Stellen in Psalmen und Propheten; nur muß man sich hier strenge an den Gedankenzusammenhang halten und nicht, wie oft geschehen, willkürliche und verschwimmende Bestimmungen hineintragen. Die im Geiste der heiligen Sänger und Seher von selbst entstehende Verknüpfung der Vorstellungen muß und kann den leicht erklärlichen Mangel bestimmter Definitionen ersetzen. In der Heiligkeit Jehovahs ist also die Gewähr der Hülfe für das Volk und für den einzelnen Genossen des Bundes gegeben; darum weiß der Fromme in diesem Kodex Gottes einen kräftigen, ja den höchsten Stützpunkt für sein Vertrauen in der Noth. Nach Ps. 22, 4 ist der würdige Thron Gottes als des Heiligen der Lobgesang Israels, den es seinem Gotte als Dank für Erlösung und Heil darbringt, als Fortsetzung des ersten großen Lobgesanges bei der ersten Erlösungsthat Ex. 15. Darum fährt der Sänger fort: Auf Dich vertrauten unsre Väter und Du errettetest sie. Diese Verse stehen in einem Klageliede; David entnimmt aus dem Gedanken der Heiligkeit Jehovahs Trostgründe zur Stärkung seines Vertrauens in höchster Drangsal. Heißt es im Liede der Hannah 1 Sam 2, 2: Keiner ist heilig wie Jehovah; denn keiner ist außer Dir und kein Fels wie unser Gott: so liegt der Nachdruck auf den letzten Worten, die festeste Zufluchtsstätte ist allein der Heilige, weil er unser Gott, Gott Israels ist; und dieses religiöse Vertrauen ist erst der Sinn und die Quelle für die Aussage der Einzigkeit. Dem Heiligen gebührt Anbetung, weil er in Jakob mild und gerecht waltet. Ps. 99, 3. 4. Noch bestimmter werden alle seine am Volke gethanen Großthaten und Wunder unter diesen Gesichtspunkt gerückt; sein Thun, sein Arm sind herrlich. Ps. 77, 14 ff.: Gott, heilig ist Dein Thun... Du hast Dein Volk erlöst mit starkem Arm, die Söhne Jakobs und Josephs. Jehovah ist יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ Ex. 15, 11 nur dadurch, daß er Israel durch's rothe Meer geführt und sein Volk erlöst hat ibid.

B. 13 ff. Ps. 98, 1—3: Es half ihm sein heiliger Arm. Kund that Jehovah seine Hülfe... Er gedachte seiner Gnade und Treue gegen das Haus Israel. — Darum tritt auch die Huld überwiegend hervor und der Zorn zurück. Ps. 30, 5: Preiset sein heiliges Gedächtniß (זִכְרוֹ קֹדֶשׁ); denn einen Augenblick währet sein Zorn, lebenslang seine Huld. Daneben steht die Bundesstreue als Moment seiner Heiligkeit, in welchem der Begriff der ewigen Dauer mit dem des Bundesverhältnisses zu einer sittlichen Einheit zusammengegangen ist. Daher schwört Jehovah bei seiner Heiligkeit: nie werde ich David lügen, nicht verletzen meinen Bund mit ihm: Ps. 89, 36. Die Wohlthaten gegen Israel kommen daher, weil er seines heiligen Wortes gegen Abraham gedenkt: Ps. 105, 42. Die gleiche Unverbrüchlichkeit kommt aber auch der negativen, vernichtenden Seite der heiligen Bundestreue zu; er sendet Verderben gegen die Basankühe des bundbrüchigen Samarias Amos 4, 2.

Diese Doppelseitigkeit des Kodesch erscheint vorzüglich da, wo von einem Sichheiligen (קֹדֶשׁ) Jehovahs die Rede ist. Die Bundesverletzung ist ein Attentat auf die göttliche Heiligkeit, eine Entweihung seines Namens und muß daher negirt werden durch vernichtende That. Sie findet aber in zwiefacher Weise statt: von Seiten Israels, sofern es den Bund bricht und zwar nicht durch einzelne Vergehungen sondern durch eigentlichen Abfall, von Seiten der Heiden, sofern sie das erwählte Bundesvolk, also Eigenthum Jehovahs, schädigen durch Angriff oder Ausrottung und Exil. Nach beiden Seiten hin kann sich Jehovah heilig erweisen durch Vernichtung. Merkwürdig ist es, daß aber mehr die zweite Seite, das Verfahren gegen die Heiden, unter diesen Ausdruck fällt als die erste, so daß also in der Erweisung der göttlichen Heiligkeit dem Volke Israel gegenüber das Moment der Rettung und Hülfe das Uebergewicht hat. Doch fehlt es nicht an Stellen, wo dieß vernichtende Gericht in seinem Volke als Ausfluß der Heiligkeit erscheint. Josua 24, 18. 19. sagt Josua, das Volk könne nicht Jehovah dienen; denn er ist ein heiliger Gott (אֱלֹהִים קֹדֶשׁ), ein eifernder Gott (אֱלֹהִים זָעֵם); er wird eure Sünden und Uebertretungen nicht vergeben. Diese letzteren bestehen aber grade in einem Sich wenden zu fremden Göttern, Abfall von Jehovah, offenbarem Bundesbruch; daher

denn auch die feierliche Erklärung des Volkes, dennoch Jehovah dienen zu wollen, genügt, wie auch Ex. 24, 3. 7. Die Heiligkeit Jehovahs äußert sich hienach also in der Vertilgung des bundbrüchigen Volkes, das durch Götzendienst das Eigenthumsverhältniß gewaltsam löst¹⁾. Hierhin gehört auch das berühmte Trishagion Jes. 6, 3: heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth; die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit. Das zweite Hemistich ist nicht ein synonymmer Parallelismus noch Exegese sondern ergänzende Antithese. Darin liegt aber die Größe des Gottes Israels, daß die ganze Erde sein ist Ex. 19, 6: daher auch die Wahl aus allen Völkern geschehen konnte; das allgemeine Seyn der göttlichen Herrlichkeit schließt ihre besondere Erweisung im Tempel und zu theokratischen Zwecken nicht aus, sondern bildet nur den weiteren concentrischen Kreis um diese Centralstätte der Herrlichkeit. Das Heilig steht auch nicht in directer Beziehung zu der Erklärung des Propheten: er sey unrein an den Lippen — dieß hängt nach V. 5 mehr mit dem Schauen Jehovahs zusammen, abgesehen davon, daß die Unreinheit nicht levitisch sondern in übertragenem Sinne zu nehmen ist: denn nach dem Gesetz giebt es nur eine Unreinheit des ganzen Menschen, und die Lippen könnten nur bei Verunreinigung durch Genuß verbotener Speisen erwähnt seyn. Vielmehr muß dieser Lobgesang in engster Beziehung stehen zu dem Zwecke der Vision: der Aufgabe des berufenen Propheten. Die Erweisung der göttlichen Heiligkeit im Volke soll Jesaja verkünden. Sie ist zwiefach: eine Vernichtung des bundbrüchigen, stumpfen Volks zu wiederholten Malen, aber die Bewahrung eines Restes, eines „heiligen Saamens.“ Dieser קֹדֶשׁ קִיָּא entspricht also unmittelbar dem göttlichen Heiligseyn: Jehovahs des Heiligen Zweck ist ein heiliges Volk d. h. ein solches, das sich Ihn zum Eigenthum ausschließlicly erwählt und darum selbst Jehovah eigen seyn will. Allein jenes doppelte Gericht ist eine ebenso entschiedene, nur nicht abschließende Bezeugung der Heiligkeit. Vgl. Jes. 5, 16. 8, 13. 14. — Den Heiden gegenüber erscheint die Heiligkeit

¹⁾ Wie schwankend und schief die gangbaren Erklärungen der göttlichen Heiligkeit sind, zeigt Keil's Auslegung der Stelle (Comm. 3. Jesua S. 404), während er das synonymme קֹדֶשׁ אֵל fast ganz richtig erläutert.

noch häufiger als vernichtende. Gegen das feindliche Assur wird der Heilige Israels Feuer und Flammen Jes. 10, 17; an Sidon verherrlicht und heiligt er sich durch große Gerichte Ezech. 28, 22, noch mehr an Gog und Magog Ez. 38, 16. 39, 6. In Verwandtschaft damit stehen die zahlreichen Ankündigungen des göttlichen Zornes gegen die Heidenvölker. Deutlicher noch folgt aus der göttlichen Heiligkeit die Zurückführung Israels aus Exil und Zerstreuung sowie sicheres Wohnen in dem gelobten Lande, vgl. Ezech. 28, 25. 26. 39, 25. 27. 20, 41. Ps. 106, 47. Der bleibende Zweck aber in allen diesen Segnungen ist die Anerkennung des göttlichen Namens. Vorzüglich bei Ezechiel gewahren wir das: sie sollen erkennen, daß ich Jehovah (ihr Gott) bin — sehr häufig als wiederkehrenden Refrain der Drohungen und Weissagungen¹⁾. In dieser Anerkennung ist die spezifische Angehörigkeit Jehovahs zum Volke Israels, mithin seine Heiligkeit, unmittelbar bejaht. Genauer ist damit eine Heiligung des göttlichen Namens gegeben, wie schon die Formel selbst ausagt und die Stellen noch ausdrücklicher bezeugen. So Ezech. 39, 8: „ich will meinen heiligen Namen nicht mehr entweihen lassen, sondern die Völker sollen erkennen, daß ich Jehovah bin, der Heilige Israels.“ Inwiefern durch den Götzendienst gerade eine Entweihung des Namens Jehovahs stattfindet und warum eine Restitution des Volks eo ipso eine Heiligung desselben ist, zeigt am deutlichsten die Stelle Ezech. 36, 19 ff: „Ich versprengte sie unter die Völker, aber wohin sie kamen, da entweiheten sie meinen heiligen Namen, indem man von ihnen sprach: Jehovahs Volk ist das und aus seinem Lande ist es gezogen.“ Nur um seines Namens willen will Er sein Volk in sein Land zurückbringen. Sein Name ist auch in den Psalmen der Grund des Vertrauens 33, 20. 21; er gewährt Bürgschaft für Wohlthaten aller Art, für Rettung, Erbarmen, Sündenvergebung 103, 1; der Preis desselben vollzieht sich durch Erinnerung an die Großthaten, die Jehovah vollbracht an den auserwählten Söhnen Jakobs, daran, daß Er seines Bundes stets gedacht 105, 3—8. 111, 9. 145, 21.

¹⁾ 3. B. Ezech. 24, 24. 25, 17. 26, 6. 28, 23. 26. 29, 16. 21. 30, 8. 19. 26. 32, 15. 33, 29. 34, 30. 35, 9. 15. 36, 11. 38. 37, 14. 28. 38, 23. Jahrb. f. D. Theol. IV.

Wie ausschließlich und specifisch der Vorstellung von Jehovahs Heiligkeit das theokratische Moment anhafte, erhellt zwar schon aus dem Bisherigen, wird aber noch auffallend bestätigt durch ein zwiefaches Gegenbild. Die Heiligkeit wird niemals in Beziehung gesetzt zur Offenbarung Gottes in der Natur. Seine Herrlichkeit (כבוד Ps. 104, 31), seine Allmacht, Größe, Güte, Weisheit bezeugt er in der Creatur, aber als Heiliger hat er zu diesem Gebiete keine andre Beziehung, als daß es den Boden für seine Heilswahl abgiebt und die unbedingte Macht auch in der Natur die stillschweigende Voraussetzung für sein heiliges Wirken in und an Israel ist. Eine Erwähnung der Heiligkeit in dem Schöpfungsbericht Gen. 1, oder in der herrlichen Darstellung der Weisheit Prov. 8, oder in dem Hymnus Ps. 104 und in den Reden Jehovahs zu Hiob würde dem besondern obgleich doch so sehr vielseitigen Typus dieser Vorstellung widersprechen. Ueberhaupt wo sittlich-religiöses Leben mehr nach dem Geiste als den Formen und ökonomischen Gedanken der Jehovahreligion geschildert wird (wie im Hebraismus, mit Dehler zu reden), tritt die Heiligkeit Gottes wie des Individuums zurück — so in Hiob, Proverbien, Koheleth. Denn es handelt sich nicht um das Volk Gottes, nicht um den Heilsberuf Israels. Denn daß Gott Prov. 9, 10 קדוש genannt wird (gebildet nach Elohim), folgt aus der häufigen Weise, Jehovah gradezu קדוש zu nennen, und bezeichnet ihn nicht „als den vollkommensten Geist ¹⁾“ sondern ist identisch mit Jehovah. Prov. 30, 3 lehnt sich aber völlig an c. 9, 10; und bei dem קדוש in 20, 25 ist (mit Ewald und Vertheau) an Gelübde zu denken. — Das Andre betrifft die Stellung Jehovahs zu den Heiden. Gegen diese weist die göttliche Heiligkeit nur ihre negative Seite. Alle jene Verheißungen einer künftigen Theilnahme derselben am Worte Gottes, an den Segnungen Jehovahs u. s. w. fallen nie unter die Kategorie der Heiligung. Israel heiligt Jehovah durch Fülle des Erbarmens und durch segnende Wunder; an den Heiden heiligt er sich nur durch schwere Gerichte, sofern sie nämlich sein Bundesvolk geschädigt; mit den andern steht der Heilige Israels außer aller Beziehung.

¹⁾ Baehinger zur St. Sprüche Sal. S. 95.

Dies führt uns auf die Erläuterung jenes merkwürdigen, überwiegend jesajanischen ¹⁾ Ausdrucks „der Heilige Israels“ oder D. S. in Israel. Beide synonyme Wendungen unterscheiden sich so, daß die erstere die Vorstellung der Angehörigkeit Jehovahs an Israel ausspricht und auf jenes Eigenthumsverhältniß hindeutet, während die zweite das Seyn Jehovahs in dem Volke Israel angiebt, nicht nur in der früheren cultischen Form, da er im Heiligthum inmitten des Volkes wohnt, sondern auch in geschichtlicher Weise, das Geschick Seines Volkes bundesgemäß lenkend und leitend. Die Zusammenhänge, in denen die genannte Bezeichnung auftritt, bestätigen durchweg unsre Fassung. Der Abfall von Jehorah kennzeichnet sich durch ein Verlassen des Heiligen Israels, der Herr und Eigenthümer des Volkes sey Jes. 1, 4. 30, 11. Ps. 87, 41; im Gerichte, das darauf folgt, wird man hoffnungsvoll von den Götzen weg wieder hinschauen auf den H. S. Jes. 17, 7; und gerügt wird es, wenn man nicht auf diesen sondern auf fremde irdische Hülfe hinblickt, 31, 1. 37, 23; von Ihm muß daher auch das verdiente Gericht ausgehen ibid. 30, 12. 15. Dem Heiligen Israels kommt aber der Rathschluß des Heiles und dessen Mittheilung zu 5, 19. 45, 11. Das messianische Heil hat die Folge, daß man auf Ihn in Wahrheit sich verläßt, und zu dem Vertrauen gesellt sich die Freude der Glenden, da die Pfade gebahnt sind und in der Wüste Wasserquellen entspringen 29, 19. 23. 10, 20. 41, 20. Die letztere Beziehung, nach welcher der Heilige Israels vorzugsweise Urheber des messianischen Heiles für sein Volk ist, tritt fast ausschließlich und in den tiefsten Ausdrücken im zweiten Theile des Jesajas auf. Weinake durchweg ist hier mit jener Bezeichnung eine andre verknüpft (niemals ihr gegen über gestellt), die des Goël; „ich bin Dein Gott, Dein Heiland, Dein Heiliger; ich habe Dich lieb und will Dich meinen Knecht stets behüten“ — das sind die geläufigen Verbindungen. 41, 14. 43, 3. 14. 47, 4. Und dieser Erlöser, der Dich erwählt hat, ist treu als Heiliger in Israel. 49, 7. Als Schöpfer und als

¹⁾ Die einzelnen Stellen s. Gesenius Commentar z. Jesajas II, 29. Recht gute Bemerkungen lieferte Bruno Bauer, Zeitschrift f. specul. Theol. 1837. II, 478 ff.

König Israels ist er sein Heiliger 43, 15, wie auch das irdische Königthum durch ihn, als solchen, seinen Bestand hat, Psalm 89, 19. Er ist Israels Zierde 55, 5 und bewirkt dadurch, daß die Heiden dem Volke alle Wohlthaten erweisen und zu ihm hinströmen 60, 9.

Noch bleiben einige einzelne Stellen zu erwägen, die falschen Auffassungen zum scheinbaren Stützpunkt gedient haben. Völlig übereinstimmend mit dem Bisherigen ist freilich Hosea 11, 9: ich bin Gott und kein Mensch, der Heilige in Deiner Mitte. Er will demgemäß seinen Zorn nicht gegen Ephraim kehren; denn seine Barmherzigkeit ist allzubrünstig (V. 8). Aehnlich Hab. 1, 12: Du bist von Ewigkeit, Jehovah, mein Heiliger; Du wirst uns nicht sterben lassen, sondern zum Gericht hast Du ihn (den heranstürmenden Chaldäer) gesetzt. In der Heiligkeit Gottes ruht also der Grund des Vertrauens, Israel werde und könne nicht untergehn; die scheinbare Vernichtung ist nur Züchtigung. Auch Hab. 3, 3 erklärt sich, sobald der Zusammenhang ins Auge gefaßt wird. „Eloah kommt von Theman und der Heilige vom Berge Paran.“ Denn der Zweck dieser Theophanie und dieses Kommens ist in V. 13 angegeben: Du zogst aus, um Deinem Volke zu helfen, — zu helfen Deinem Gesalbten. Also Herstellung der theokratischen Verhältnisse. Nicht ganz so deutlich ist Jes. 40, 25. Der Heilige erscheint hier als der schlechthin Unvergleichliche. Jene matten und blassen Kategorien von Erhabenheit über die Welt, Einzigkeit, Uebernatürlichkeit scheinen hier auf den ersten Anblick weniger verfehlt, als dieß bei den bisherigen Stellen klar zu Tage liegt. Allein diese Fragen: wem wollt ihr Ihn vergleichen, der doch (V. 26) alle Sternenheere rechtzeitig hervorgehn läßt? — wollen die Antwort angeben auf die muthlosen Zweifel Israels, das da spricht: „Mein Weg ist vor Gott verborgen“ (V. 27). Der Gott Israels besitzt wirklich die Allmacht, aber diese erweist sich grade darin, daß er den Weg Israels kennt und Sein Volk zum Heile führt. Auch hier ist die Machtfülle nur die Voraussetzung, nicht aber der Inhalt der Erweisung des Heiligen.

Ein Wort ist noch zu sagen über das Verhältniß der Heiligkeit zur Gerechtigkeit Gottes im A. T. So dringend die letztere einer monographischen Behandlung bedarf, so wenig können wir

hier uns auf ausführliche Belege einlassen¹⁾. Die sehr innige Beziehung, in welche man gewöhnlich beide Vorstellungen stellt, unter den Kategorien Wesen und Wille, Wesen und Aeußerung, Selbstbewußtseyn und Selbstthätigkeit — sticht merklich ab von der offenbaren Thatsache, daß sie im A. B. in äußerst wenigen Fällen verbunden auftreten. Während צדיק, von Jehovah ausgesagt, in den Psalmen an חַנּוּן, נְאֻמָּן, vorzüglich an חֲסִיד sehr häufig parallele Begriffe findet, ist קדוש niemals so gebraucht. Denn Ps. 99, 4 ist es nicht Merkmal des Heiligen, daß er Gericht, Gerechtigkeit und Billigkeit liebt und thut, sondern des Königs. Auch ist eine solche Verbindung nicht Hab. 1, 13 vorhanden²⁾; denn daß Gott „zu rein von Augen sey um Böses anzuschauen“ mag immerhin mit der dogmatischen Bestimmung der Heiligkeit übereinstimmen; allein vom göttlichen Kodex ist nicht die Rede. Wohl geschieht dieß Jes. 5, 16: יְהוָה אֱלֹהֵי הַקְּדוֹשׁ, der heilige Gott beweist sich als heilig durch Gerechtigkeit. Der Zusammenhang begünstigt diese Verbindung. Die Rede geht aus von dem Gleichniß vom Weinberge, der Israel ist: Derselbe ist Eigenthum Jehovahs; er hat seine Erwartung getäuscht und Heerlinge gebracht, wodurch er unbrauchbar und werthlos geworden. Indem Gott den Weinberg verwüsten läßt, entäußert er sich seines Eigenthums; die Vernichtung des Volkes ist eine That, durch welche sich Jehovah als den Eigenthümer Israels ausweist: so heiligt er sich an denen, die sein Besitztum entweiheten, gleichviel durch welche Schuld dieß geschah. Sofern aber in diesem Gerichte Uebermüthige, Mörder, kurz Gottlose getroffen werden, erweist er seine Zedakah, gleichviel ob es Israeliten oder Heiden waren, ob ein theokratisches Bundesverhältniß stattfand oder nicht.

Der Unterschied beider Vorstellungen kann nicht der Art seyn, daß sie sich wie zwei coordinirte Merkmale contradictorisch ausschließen; beide stellen den ganzen Gottesbegriff des A. T. dar und sind sehr umfassender Natur. Die Verschiedenheit beruht in den verschiedenen Schwerpunkten und in der Art, wie sich die

¹⁾ Treffliche Andeutungen s. bei Nitzsch, System 1851. S. 173 ff. und Weisse, Christologie Luthers 1852. S. 120.

²⁾ Luz, bibl. Dogmatik S. 135.

centralen Ideen zu den mehr peripherischen und abgeleiteten verhalten. Der Boden der Heiligkeit ist der theokratische Bund mit Israel, der der Gerechtigkeit die Menschheit, daher sie auch in der vormosaïschen Zeit und außerhalb jedes besondern theokratischen Verhältnisses zu Tage tritt. Gen. 19. Jene ist zunächst ein Verhältnißbegriff, diese eine Bestimmtheit der Thätigkeit; jene giebt weiter die Habitualität des Wesens an, diese vertieft sich zur Qualität des Willens und der Gesinnung. Nach der materialen Seite wurzelt jene in der Idee des normalen Lebens und bildet sich an der Hand des concreten (sofern der Heilige Israels Urheber dieses Gesetzes ist und es als Bedingung des heiligen Verhältnisses hinstellt) sittliche und rechtliche Momente an; diese geht von der Idee des Rechtes aus, und bildet sich fort zu der der Billigkeit und Güte sowie zu der Idee der religiösen Lebensordnung, welche die ceremonialen Pflichten umfaßt, gleichfalls weil die untheilbare Thora Basis des sittlich-religiösen Lebens geblieben ist. Die Heiligkeit Gottes vertilgt alle, die seinen heiligen Namen entweihen, ihm Eigenthum schädigen und rauben, in Israel und außer Israel; die Gerechtigkeit vernichtet mit gerechter Strafe alle Uebelthäter. Jehovahs Heiligkeit kann es nicht dulden, daß sein Volk von den Heiden vernichtet und sein Bund aufgelöst werde, und darum bringt er die Gefangenen Zions zurück und schließt einen stärkern ewigen Bund; — die Gerechtigkeit Gottes verhilft den Gerechten zu ihrem guten Recht, vorzüglich gegen Unterdrücker, seyen diese einheimische oder fremde. So ist von beiden Gesichtspunkten aus die Nothwendigkeit einer קָדַשׁ für Israel geboten. Im zweiten Theile des Jesajas ist diese Seite des göttlichen Zedek besonders scharf hervorgehoben; fälschlich hat man hier Heil übersezt und eine Aenderung des Grundbegriffs angenommen, wo nur Folgerichtigkeit herrscht. Denn wenn auch auf dasselbe Volk dieß Heil kommt, so ist dabei von Seiten der Heiligkeit die Bedingung, daß Israel wirklich Jehovah als seinen Bundesgott wieder mit allen Folgen anerkennen wolle, von Seiten der Gerechtigkeit, daß die Erlösten den Charakter sittlich-religiöser Gerechtigkeit tragen. Letzteres ist aber bereits in der Bezeichnung Israels als „Knecht Jehovahs“ ausgesprochen, der eben sowohl Sein Eigenthum als auch Seinem Willen unbedingt er-

geben ist. Trotzdem daß er blind und taub ist, hat er doch auch Jerem. 42, 21; alle welche im physischen Israel Götzendiener und Gottlose sind, fallen gar nicht unter den Begriff des Eheb Jchovah. Der gerechte Knecht wird viele zur Gerechtigkeit bringen Jerem. 53, 11; denn alle die, welche Jchovah suchen, das Gesetz im Herzen haben Jerem. 51, 5. 7. und den Bund halten Jerem. 56, 3, — auch Nichtisraeliten —, werden ins neue Jerusalem aufgenommen.

Sehr selten wird das Heiligseyn von Menschen ausgesagt; die Anwendung aufs gesammte Volk (Deut. 7, 16. 14, 2. 21. 26, 19. 28, 9. 33, 3¹⁾) vollzieht unter den Psalmisten und Propheten nur Daniel 7, 18—27. 8, 24. 12, 7. Der Grund jener Anwendung der Heiligkeit lag in der tiefgreifenden religiösen Scheidung im Innern des Volks, die den Sängern und Sehern stets gegenwärtig ist und bedeutender erscheint als der Gegensatz gegen die Heiden. Die Heiligen, an denen sich Jchovah verherrlicht und auf denen all sein Wohlgefallen ruht, Psalm 16, 2, sagen: Kein Heil ist außer Jchovah; er ist mein Antheil und Loos. Aber die Bezeichnungen der Frommen als צַדִּיקִים und חַסִּדִּים sind weit häufiger. Denn die Heiligen in Ps. 34, 10 sind nach V. 16. 23 Gerechte und Diener Jchovahs im Gegensatz gegen die Gottlosen. Der Grundbegriff bleibt freilich: die Heiligen erfreuen sich der göttlichen Nähe und demgemäß seines Schutzes als Erwählte. Aber die Anwartschaft auf diesen Schutz fällt schon mehr auf ihre Gerechtigkeit, als auf die Erwählung. Auch die neu einzuführende scharfe Sonderung zwischen Priestern und Leviten Ezech. 44. wird dadurch motivirt, daß diese Theil genommen haben an dem allgemeinen götzendienerischen Abfall des gesammten Volks, während die Kinder Zadoks sich davon frei erhielten. Während dieser Prophet sonst die cultische Terminologie des Gesetzes bewahrt, so fügt er doch als Bedingung, zum Heiligthume zu nahen, der Beschneidung des Fleisches die des Herzens hinzu Jerem. 44, 7. 8. (vgl. Deut. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4. 9, 26). Ist damit schon das Gebiet des innern Geisteslebens betreten, so zeigt sich dieß gleichfalls in dem neuen Lebensgeiste, der ein Merkmal der Heiligung des Volks in der

¹⁾ Letztere Stelle nach der richtigen Erklärung von Graf, Segen Mosıs 1857. S. 15.

messianischen Zeit werden soll. Liegt auch in Ezech. 37, 14 und Jes. 57, 15, wonach der Heilige den Geist der Gebeugten und das Herz der Niedergeschlagenen beleben will, mehr nur Verheißung des Trostes und Muthes, so ist doch die sittlich-religiöse Bedeutung in Ezech. 36, 26—28 ganz deutlich. Der neue Geist lehrt in den Geboten wandeln und die Rechte halten und alle Sünde verabscheuen: dadurch erst „seyd ihr mein Volk und Ich euer Gott“ d. h. das heilige Bundesverhältniß ist dann völlig und bleibend wiederhergestellt. — Hier ist es am Orte auf die wenigen Stellen zu blicken, in denen, wohl unterschieden von der *רוח יהוה*, vom heiligen Geiste die Rede ist. Jes. 63, 10 heißt es von dem Volke: „sie betrübten seinen heiligen Geist“ und V. 11 von Jehovah, „er habe seinen h. Geist קדשו רוח in seine Mitte gelegt.“ Die Ausleger fassen in der Regel den h. Geist in beiden Stellen verschieden, so eng auch der Zusammenhang seyn mag. V. 10 ist es die moralische Seite Gottes, nach welcher er alles Böse verabscheut, dagegen V. 11 geht auf den Geist, welchen Mose, die 70 Aeltesten, die Erbauer der Stiftenhütte erhielten. So Gesenius. Oder dort ist es Gottes Geist, sofern ihm alles Schlechte widerwärtig ist, hier aber als Geist des Lebens und der Kraft, des Lichtes und des Rechtes, den Gott dem Volke mittheilt: so Knobel. Nach Hahn dort: sofern Gott an der Gerechtigkeit Freude, am Bösen Mißfallen hat; hier, sofern der heilige Gott in dem Engel des Angesichts gegenwärtig war. Ein Recht, ja eine Entschuldigung, beide Stellen so verschieden aufzufassen, können wir nicht finden. V. 11 ist klarer. In der Mitte des Volks will Jehovah selbst seyn oder doch sein Name Ex. 23, 20—22; in der Schilderung des Wüstenzuges durfte der Verf. dieß nicht verschweigen. Der Zweck war Führung und Schutz des Volkes. Das erstere wird hier von Mose ausgesagt, sofern er „Hirt der Herde“ war, das zweite in V. 13, da Jehovah Mosen durch seinen herrlichen Arm half. In dem Mose mitgetheilten theokratischen Geiste, der ihn zum Führer des Gottesvolkes machte, war Jehovah in Israel gegenwärtig — und diesen heiligen Geist betrübten sie auch durch Abfall und Unbotmäßigkeit¹⁾. Es ist nicht der Engel

¹⁾ Vgl. Ruth, a. a. O. S. 64.

Jehovahs gemeint, nicht das Angesicht Gottes (פְּנֵי יְהוָה Ex. 33, 14) selbst, wohl aber dieselbe Idee in andrer Form. Das Böse als Solches ist auch nicht Anlaß der Betrübniß des Geistes, sondern speciell der Bundesbruch, Lösung des theokratischen Verhältnisses. — Schwieriger ist Psalm 51, 13. „Verwirf mich nicht von Deinem Angesicht und nimm Deinen heiligen Geist nicht von mir.“ An die königlichen Geistesgaben wird man nach de Wette's und Hengstenberg's Ausführungen wohl nicht mehr denken; der Context spricht dagegen; aber auch nicht an „außergewöhnliche moralische Stärke“ (Ruz a. a. O.). Das erste Hemistich sowie die zahlreichen cultischen Bezüge in V. 9—12 weisen den Weg. „Verwirf mich nicht von Deinem Angesicht מִלְפָּנֶיךָ“; denn David¹⁾ ist gerne im Heiligthum לְפָנֵי יְהוָה. Die Nähe des heiligen Jehovah bringt Leben, sobald Er günstig ist; die Ruach ist aber Lebensgeist; רִיחַ קֹדֶשׁ kann also nur der Lebensgeist seyn, den Jehovah in seinem Heiligthume, als der heiligende, spendet, und den David in der tiefen Niedergeschlagenheit seines reinigen Gemüthes bedurfte. Man darf das Leben weder einseitig sittlich noch ausschließlich psychisch fassen: die Zusammenfassung beider Seiten liegt grade im Wesen alttestamentlicher Anschauung.

Die Apokryphen des A. T. geben zwar keinen wesentlichen Fortschritt, weisen aber manche eigenthümliche Anwendungen unsrer Vorstellung auf, welche zu neutestamentlichen Gebrauchsweisen die Brücke bilden. Die starke Hervorhebung der Heiligkeit Israels als solchen, wie wir sie bei Daniel fanden, begegnet uns auch hier z. B. Sap. 10, 15. 17. 17, 2. 18, 1. 9. Tob. 2, 17. 8, 5. u. f. Daß auch Sabbath, Tempel, Berg Zion, die Priesterkleider heilig heißen, läßt sich denken. Gott selbst heißt häufiger ὁ ἅγιος, ἁγίων, auch αἰώνιος σωτήρ τοῦ Ἰσραὴλ als ἅγιος 2. Macc. 14, 26. Sir. 47, 8. 48, 20. 3. Macc. 7, 10. Allein, was im Kanon nicht der Fall ist, auch Hiob und Mose heißen ἅγιος, letzterer προφῆτης ἅγιος Sap. 11, 1. Die Schrift heißt ἱερὰ βιβλος 2. Macc. 8, 23. Im Kanon

¹⁾ Die Davidität des Psalmes widerlegen nicht V. 20. 21., deren spätere Hinzufügung ihr Inhalt wie die strophische Anordnung des Liedes beweisen wie bei Ps. 25. 34. Vgl. Sommer, bibl. Abh. 1, 160.

heissen die himmlischen Wesen, sofern sie in der größten Nähe Jehorahs sich befinden und im höchsten Maasse sein Eigenthum sind, קדושים Job 5, 1. 15, 15. Sach. 14, 5. Ps. 89, 6. 8; hier gleichfalls ἅγιοι, daher Jakob im Traum eine γνώσις ἁγίων erhält Sap. 10, 10; aber die Ausdehnung auf die gestorbenen Frommen, denen nach der Lehre der Weisheit ἀφθαρσία zukommt, ist neu und eigenthümlich Sap. 5, 5. Für die Frommen werden überhaupt die in den Psalmen gewöhnlichen Bezeichnungen gebraucht; die ὅσοι sind gleich den ישרים, die ἅγιοι den ישרים Sap. 3, 9. 4, 15. 10, 17. 18, 1. 9. Sir. 39, 24. 1 Macc. 7, 17, und Sap. 18, 9. Sir. 42, 18. Bar. 4, 22. 1 Macc. 3, 43. 6, 54. Auch wo vom heiligen Geiste die Rede ist, wird der rein theokratische Boden verlassen. Während das ὡրρη in A. B. sich, insofern es Pflicht des Israeliten ist, auf eine äußere Ceremonie, besonders auf Lavation und Austration, bezieht, gebietet der Siracide (14, 16): ἁλῶσον τὴν ψυχὴν σου, was durch reichliches Almosengeben geschieht. Eine sehr nahe Beziehung hat das πνεῦμα ἅγιον zur Weisheit. Sie selbst ist πνεῦμα und unter ihren zahlreichen Prädicaten erscheint als ein vorzügliches ἅγιον. Sap. 7, 22. In eine arglistige Seele kommt die Weisheit nicht; denn ἅγιον πνεῦμα παιδείας γενέσται δόλον. 1, 4. 5. Diese ihre Heiligkeit gründet sich auf ihren engen Zusammenhang mit dem höchsten Gotte selbst: ἀτρίς ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, ἀπορροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης, ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου, εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Und darum senkt sie sich in fromme Seelen (εἰς ψυχὰς ὁσίας) und macht Gottesfreunde und Propheten — die sonst vom heiligen Geiste ausgerüstet erscheinen. Vgl. 7, 24—27. Noch deutlicher spricht sich die Identität der Weisheit mit dem prophetischen Geiste (trotz aller Unterschiede, wie denn z. B. Weisheit haben Pflicht und Bedingung der göttlichen Liebe ist 7, 28, während der Geist aus göttlicher Gnade kommt bei außerordentlicher Berufung) C. 9, 17. aus: „Wer hat Deinen Rathschluß erkannt, wenn Du nicht Weisheit gabst und Deinen heiligen Geist aus der Höhe sandtest?“ Von einer Begrenzung dieser σοφία auf das Volk Israel ist keine Rede mehr; im Gegentheil, die Geschlechter der Erde sind es, welche durch diese Weisheit und heiligen Geist zum Heile gelangen. 9, 18. Das letztere

Moment ist wichtig und stimmt zu dem stark gemischten Charakter der Sapienz, wo ein religiöser Universalismus neben engem nationalen Particularismus steht. Dieser heilige Geist steht also mit dem Heiligthum in Israel so wenig in Beziehung als die göttlich-menschliche Weisheit; ferner ist derselbe nicht nur prophetisches Eigenthum sondern Geist der ächten Frömmigkeit, wobei freilich Gottesnähe mitgesetzt ist: denn nur der Gerechte liebt und erhält die Weisheit, und der Gerechte ist *ὁὶς θεοῦ*. 2, 18. —

III.

Das Gebiet der neutestamentlichen Anschauung betreten wir mit einer zwiefachen Erwartung, die sich aus dem Früheren rechtfertigt. Einmal daß wir die Vorstellung der göttlichen Heiligkeit sehr selten im Neuen Bunde antreffen werden. Denn wir fanden, daß dieselbe die specielle Angehörigkeit Jehovahs zu seinem Volke Israel bedeute und darum im Prophetismus jene tiefe Formel *יהוה יחיה* dominire, dagegen im Hebraismus, wo der theokratische Boden kaum sichtbar durchschimmert, vollständig und trotz der Ungleichartigkeit der dahingehörigen Erzeugnisse zurücktrete. Die Stiftung des neuen Gottesreiches löst die enge Beziehung der göttlichen Oekonomie zu Israel: der Acker fürs Evangelium ist die Welt; so wird auch das *יהוה יחיה* keine Stätte mehr finden. Dagegen werden wir erwarten, sobald die Continuität der religiösen Begriffswelt in den Bundesoffenbarungen gewahrt bleibt, die Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, deren primitive Wurzeln tiefer liegen und weiter reichen, als der geschichtliche Boden Israels verlangt, und die deßhalb im A. Bunde in eben dem Maaße hervortritt als das geistliche Israel sich abhebt und scheidet von der empirischen Masse des Volkes, — um so entschiedner festgehalten und kräftiger entwickelt zu finden. Daß dem so sey, davon belehrt uns ein Blick in den Römerbrief, wie die ganze Paulinische Lehre. — Jene zweite Erwartung kann nur darin bestehen, daß jede Spur der levitisch-cultischen Färbung der Heiligkeit, die schon im Prophetismus zu erblicken beginnt, völlig geschwunden sey. Um so größere Freiheit wird aber die symbolische Anwendung derselben in Anspruch nehmen können.

Beide Erwartungen bestätigen sich. Die Heiligkeit Gottes verschwindet auf dem Gebiete des Neuen Testaments. Denn die Citationen von Jes. 6, 3 in Apoc. 4, 8, wo der ganze Zusammenhang völlig alttestamentlichen Charakter trägt, und von Lev. 11, 44. 19, 2 in 1 Petri 1, 15. 16. können selbstverständlich nichts für den Neuen Bund beweisen; denn auch in letzterer Stelle fällt kein Gewicht auf die göttliche sondern ausschließlich auf die geforderte menschliche Heiligkeit der Christen. Die Erscheinung wäre den Exegeten und biblischen Theologen nicht so völlig entgangen, wenn sie nicht willkürliche Vorstellungen mit dem Begriff der Heiligkeit verbunden und nur nach diesen gesucht hätten¹⁾. Man flüchtet hinter den schielenden Satz, daß nicht nur die Stellen, welche das Wort „heilig“ enthalten, sondern auch solche, in denen der Sinn ausgesprochen liegt, zu berücksichtigen seien. Wer steht aber für die Identität? So mußten sich Jac. 1, 13. 1. Joh. 1, 5. 7. sehr oft gefallen lassen, die Heiligkeit Gottes zu erweisen, ohne daß hier eine Sylbe von „heilig“ steht und nach richtiger Auffassung nicht stehen konnte. Die einzige scheinbare Ausnahme bildet Joh. 17, 11, wo Jesus Gott mit *πάτερ ἅγιε* anredet. Die Erklärung dieses Prädicats wird von den Exegeten entweder übergangen oder fast ohne Rücksicht auf die geläufigen Definitionen der Heiligkeit gegeben. In der Regel findet man darin „eine pragmatisch bedeutsame“ Hinweisung auf den Inhalt des Gebetes (Meyer). „Dieses Epitheton soll hier die vor den unheiligen Einflüssen der Welt bewahrende, schützende Kraft Gottes bezeichnen.“ (Olshausen.) „Gott ist heilig nicht bloß im negativen sondern auch im positiven Sinne, Heiligkeit mittheilend.“ (Schmid.) Allein die Beziehung auf das entfernte *ἅγιον* B. 17 ist unzulässig; und in B. 11 ist keine directe Bewahrung „vor dem *κόσμος*“ erbeten, sondern ein Bewahren im Namen Gottes zu dem Zwecke einer völligen geistigen Einheit, welche dem innigen Gemeinschaftsverhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne entspricht: *ὡς*

¹⁾ So Luz a. a. O. S. 96. Dagegen begegnen wir jener Bemerkung bei Achelis Stud. u. Krit. 1847. S. 203. Die Consequenz für die Dogmatik hat unsres Wissens zuerst ein Recensent in Zarncke's liter. Centralblatt 1858. S. 294 gezogen.

ὡσιν ἐν καθ' ὡς ἡμεῖς. Also die positive Heiligung der Jünger sowie der Gegensatz gegen die profane unsittliche Welt — beides liegt hier fern. Ueberhaupt werden wir zweifeln müssen, ob dieß ἅγιε auf die Bitte, sofern sie die Jünger betrifft, unmittelbaren Bezug habe. Aus zwei Gründen: einmal wird nie die Sendung des heiligen Geistes, der doch das Princip der Heiligung seyn soll, auf die göttliche Heiligkeit zurückgeführt; fürs andre ist ja, wie seit Bengel allgemein anerkannt ist, die Bezeichnung *πάτερ* im Munde Jesu stets eine Ihn ganz ausschließlich betreffende. Das brüderliche Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern schließt ja nicht die durchgeführte Scheidung zwischen Seinem und ihrem Vater aus, so gewiß sie die Schranke desselben bezeichnet. Mithin geht auch das Prädicat zu *πάτερ* nur auf die Jesu völlig eigenthümliche Stellung zum Vater. War Gott im Alten Bunde *Ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ*, so ist er jetzt *Ἅγιος τοῦ Χριστοῦ*. In eminenter Weise ist Gott das Eigenthum Jesu Christi. Und dieser ist der Sohn, sofern in ihm die Sohnschaft Israels culminirt, wie andrerseits das Verhältniß Gottes zu ihm die Vollendung der alttestamentlichen Vaterschaft Jehovahs enthält. Eine Beziehung auf diese väterliche Heiligkeit enthalten also nur die beiden Schlußworte des Verses: *ὡσιν ἐν καθ' ὡς ἡμεῖς*. So liegt in dieser einen Anwendung des ἅγιος ebenso deutlich die Continuität mit dem alttestamentlichen Gebrauche vor, wie seine Vollendung, ebenso die Rechtfertigung dieser Rede im Munde Christi, des eingebornen Sohnes, wie die Unmöglichkeit einer Uebertragung auf die Jüngerschaft, was einem Rückfalle in den Alten Bund gleichkäme. Am meisten nähert sich dieser Erklärung Bengel, dessen Gnomon fast auf jeder Seite glänzende Proben seines seltenen biblisch-theologischen Scharfblicks giebt, wenigstens in der ersten Hälfte seines kurzen Satzes. Er sagt zu *πάτερ ἅγιε*: *Patria Dei sanctitas et sancta Paternitas et Christo aditum fecit dulcem — et fidelibus certum et mundo, dum in malo manet, clausum.*

Dagegen ist die Anwendung des Heiligseyns auf göttliches Eigenthum vom neutestamentlichen Gebiete keineswegs ausgeschlossen. Denn die Beziehung der Heiligkeit auf das empirische Israel in seiner Totalität, wie sie in den Apokryphen auftritt, ist eine Mißbildung des ursprünglichen Begriffs. Sowohl weiter

als enger ist das Gebiet des göttlichen Eigenthums: enger, denn die קדשים der Psalmen sind dem Umfange nach gleich den צדיקים und חסידים, welche den רשעים gegenüberstehen, also die ächte Gemeinde der Frommen Ps. 16, 2; — weiter, denn auch aus den Heiden sollen Priester und Leviten genommen werden, Jes. 66, 21. Zunächst ist Christus der Heilige, weil er als der einzige eingeborne Sohn in höchstem Grade göttliches Eigenthum ist: daher ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ Marc. 1, 24. Luc. 4, 34. Joh. 6, 69. Unendlich wahrer, als dieß bei den Priestern und Leviten des Alten Bundes stattfinden konnte, ist Jehovah sein חלק, seine נחלה. Wenn er ἅγιος καὶ δίκαιος genannt wird Act. 3, 14, so ist dieß zwar nur die Anwendung der in den Psalmen für die Frommen gebrauchten Ausdrucksweisen, allein doch in eminentem Sinne genommen. Anders das ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός Apoc. 3, 7, wozu noch ὁ δεσπότης Apoc. 6, 10 gesetzt wird. So heißt Christus auch als παῖς Θεοῦ (עֶבֶד יְהוָה) ἅγιος Act. 4, 27. 30. Diese Heiligkeit ist nicht eine sittliche Beschaffenheit sondern involviret ein religiöses Verhältniß, aus dem die erstere folgen kann. Daher ist ihm diese Heiligkeit von seinem Vater verliehen. Joh. 10, 36: ὃν ὁ πατήρ ἡγάσεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον. Act. 10, 38: ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. In beiden Stellungen wird die Ausrüstung zum apostolischen Berufe des Herrn angegeben. Das ist das קדש und deutet also auf priesterliche Würde, ebenso das ἡγάσεν, ἔχρισεν: Geist und Macht erhält er, sofern ihm in Israel ein hervorragender, außerordentlicher Beruf oblag. Man sieht, dieses Vorstellungsgebiet ist noch ganz alttestamentlich gefärbt; durch die Heiligkeit an sich ragt Jesus noch nicht über die Sphäre des Alten Bundes hinaus; ein Merkmal, durch welches sich seine Heiligkeit völlig abschiede von der der Andern, fehlt; darum sind es andre Begriffe und Bezeichnungen, welche die spezifische Dignität des Erlösers ausdrücken.

Die Beziehung des Heilig hat fast noch größeren Umfang als in Daniel und in den Apokryphen. Die Engel heißen heilig Mc. 8, 38. Luc. 9, 26. Mt. 25, 31. Act. 10, 22. Jud. 14. Apoc. 14, 10; ferner einzelne fromme Israeliten, besonders Patriarchen Mt. 27, 52; die Propheten Luc. 1, 70. 2 Petri 2, 21 (sonst oft Heilige und Propheten zusammengestellt Apoc. 11, 18.

16, 6. 18, 24. 2 Petri 3, 2) und abgeleitet auch Apostel Eph. 3, 5; der Bund heißt heilig Luc. 1, 72 wie Dan. 11, 28. 30. 1. Mcc. 1, 26, das Gesetz Röm. 7, 22, und übertragen auch ἀγιοτάτη ὑμῶν πίστις Jud. 20 und 2 Tim. 1, 9. ἀλλήσις ἀγία. — Mit den letzten Bezeichnungen ist schon das christliche Gebiet entschieden betreten. Hier findet die Vorstellung ἅγιοι ihre ausgedehnteste Anwendung: sie erscheint mit Christen schlechthin identisch. Merkwürdig ist die Wahl des ἅγιος: obgleich Uebersetzung des alttestamentlichen קדושים auf die Glieder des Neuen Bundes, so ist doch dieser Ausdruck ungleich seltner als קדושים, welches die LXX regelmäßig mit ὁσίοι geben. In den Apokryphen halten sich ἅγιοι und ὁσίοι ziemlich das Gleichgewicht. Im N. T. fehlt die Bezeichnung ὁσίοι für Christen vollständig. Der Grund liegt nicht fern: ὁσίος bezeichnet mehr die fromme Gesinnung, sofern sie vom Subjecte selbst ausgeht, ἅγιος aber ein von Gott selbst primitiv begründetes Verhältniß der Gemeinschaft, des Eigenthums. Zenes setzt die göttliche קדושה voraus, welcher die menschliche entspricht, dieses einen bestimmten Bund mit Erwählung und Verheißung.

Den Beweis für den ersten Satz — Identität von ἅγιοι und Christen — können wir uns ersparen; die neutestamentlichen Briefe liefern überall die zahlreichsten Belege. Wir weisen nur hin auf die Verbindungen, welche mit dem Begriffe des ἅγιος an und für sich in sehr losem Zusammenhange stehen: z. B. 2. Cor. 8, 4. 9, 1. 12, wo von den Bedürfnissen „der Heiligen“ die Rede ist, für welche Paulus sammelt, oder den Gemeinden der Heiligen in Lydda Act. 9, 32. 41., in Corinth 2. Cor. 1, 1. 13, 12. u. s. w. — Wichtiger ist der Nachweis, daß den Christen Heiligkeit zukommt, sofern sie Gottes Eigenthum sind und sich in einem von Gott gesetzten Heilsverhältniß befinden, vorzüglich dem κόσμος (in religiöser Bedeutung) gegenüber. Dieß zeigt sich nicht nur in solchen beiläufigen Zusätzen wie Col. 3, 12, wo οἱ τοῦ Θεοῦ ἅγιοι auch ἡγιασμένοι heißen, sondern noch deutlicher in dem synonymen ἡγιασμένοι. Als solche sind sie ἅγιοι, sind Christen. Das Medium ist die Hingabe Christi, als Opfer und als Priester, ersteres vorwiegend. Genauer ist es die προσφορά des Leibes Jesu, sein Blut, durch welches wir geheiligt sind Heb. 10, 10. 29. 13, 12. Die An-

Knüpfung an alttestamentliche Riten ist hier sehr mannigfach aber darum weniger einheitlich. Gleichwohl ist es befremdlich, daß der Verfasser des Hebräerbriefts der Volksbundesopfer und der Einweihungsopfer für die Priester nicht erwähnt: denn ein *αἵμα διαθήκης* (10, 29) kam dort (Ex. 24, 3 ff) recht zur Anwendung und dieses versetzte den Einzelnen in den Zustand der Heiligkeit. Beim Letztern konnte er wohl behaupten: *τετελείωκεν εἰς τὸ διηγεῖς τοὺς ἀγιαζομένους*; denn das ganze Volk und die Laien wurden durch das Opfer am Versöhnungstage und durch die gewöhnlichen Darbringungen nicht „geheiligt“, sondern nur gereinigt; und ebenso würde das charakteristische Kennzeichen des Opfers im Neuen Bund, wo nur eine *μία προσφορά, ἐφάπαξ* geschehen, nöthig sey, bei jenen Weiheopfern scheinbar besser passen. Allein nur das Versöhnungsopfer trifft in seinem Zwecke, Reinigung des (nationalen) Gewissens, mit dem des Christenthumes nahezu zusammen. Immer aber hat das Opfer Christi diese Macht, für immer zu heiligen. — Das Reinigen gilt aber auch für Mittel zum Zweck. Das Werk Christi ist das Princip unserer Heiligung; gereinigt werden wir durch die Taufe. Christus hat sich dahingegeben, sagt Paulus Eph. 5, 26. 27., damit er die Gemeinde *ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λότρῳ ὕδατος*, damit sie völlig *ἁγία καὶ ἀμώμος* sey. Die Bezugnahme auf levitischen und priesterlichen Inauguralritus tritt sehr deutlich hervor; auch hier Reinigung durch Lavation, auch hier der Erfolg die Fehlosigkeit; kein fungirender Priester darf einen *ῥυτίδα* haben. So ist denn der letzte Zweck der, daß die Gemeinde völlig Gottes Eigenthum und vor Gottes Angesicht weilen könne; daher Col. 1, 22: Gott habe (durch den Tod Christi) die Christen darstellen wollen (*παραστήσῃ*) als *ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ*. Auf die Taufe bezieht sich auch 1 Cor. 6, 11: *ἀπελούσασθε, ἡγιασθήτε, ἐδικαιώθητε*. Das Abwaschen hat die Heiligung zur Folge. — Trotz dieser vielfachen Anlehnungen an Riten wird doch auch das subjective Geistesleben stark betont. Das Object der Reinigung und Heiligung durch das Blut Christi ist das Gewissen, das Abgethane sind *νεκρὰ ἔργα*, der Zweck „zu dienen dem lebendigen Gott.“ Hebr. 9, 13 f. Dadurch erweist sich jene Herbeiziehung cultischer Termini als Symbolik: dagegen bleibt aber die primäre

Causalität Gottes und Christi im Werke der Heiligung unverfehrt. Jene Heiligung vollzieht ſich erſt durch den Glauben an Jeſum Chriſtum; die Heiligen ſind ἡγιασμένοι τῇ πίστει εἰς Χριστόν Act. 26, 18. Der Glaube nimmt an und bejaht die Thatſache ſeiner Heiligung; zugleich findet in ihm die Rechtfertigung ſtatt (daher jenes ἐδικαιώθητε 1. Cor. 6, 11), ſo daß die Anomalie zwiſchen religiöſer Zuſtändlichkeit und ſubjectiver Willensrichtung, zwiſchen dem Heiligungswillen Gottes und ſeinem gerechten Urtheile aufgehoben iſt. Dieſe beiden Linien von Betrachtungsweiſen verſiren auf zwei verſchiedenen Gebieten, dem cultiſchen und forenſiſchen, und ſind darum wohl zu ſcheiden. Bei beiden ſetzt aber der göttliche Liebeswille in höchſter Inſtanz unſer Heil, bei beiden iſt die Darbringung Chriſti das Mittel. Eine Combination beider Begriffsreihen, wie Röm. 3, 21 ff. wird demgemäß der Exegeſe Schwierigkeiten bereiten, die ſich erſt durch Hervorhebung der gleichartigen Coincidenzpuncte löſen laſſen.

Mit dem Prädicat ἅγιος verbinden ſich aber häufig zwei andre: κλητός und ἐκλεκτός. Das Erſtere lehnt ſich offenbar an die LXX: die Feſte Jehovahs ſind κληταὶ ἅγιοι, Ueberſetzung des קָדְשׁ - מִקְרָאֵי, der heiligen Feſtverſammlungen, mit denen die מִזְבֵּחַ - יְהוָה gefeiert wurden: Ex. 12, 16. Lev. 23. Num. 28, 29. Die κλητοὶ ſind demnach die Zuſammengerufenen, die Theilnehmer einer ſolchen מִקְרָאֵי. Inſgeſammt bildeten ſie aber die קָדְשׁ - יְהוָה, bekanntlich ſolemneller Ausdruck für die feiernde Gemeine Iſraels, übertragen in der ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ. Die κλητοὶ ſind alſo zunächſt nicht die zum Meſſiasreiche ſondern die in die heilige Verſammlung vor Gottes Angeſicht Berufenen, zu denen freilich nur reine, volles theokratiſches Bürgerrecht genießende Bundesglieder Iſraels zugelassen wurden. Im neuen Bunde gehören dazu die Mitglieder des Meſſiasreiches, nur tritt die κλησις in nächſte Beziehung zur ἐκκλησία, in fernere mit der βασιλεία τοῦ Θεοῦ. — Das ἐκλεκτός deutet zunächſt auf die Erwählung der Prieſter hin Num. 16, 5. Allein der weitere Kreis iſt nicht ein Iſrael, aus welchem die Auswahl geſchieht: den ἐκλεκτοὶ ſteht nur der κόσμος gegenüber, dem die כֹּהֲנֵי - עַמִּי entsprechen, aus denen das ganze Iſrael erwählt iſt. Mithin iſt dieß ἐκλεκτός ebenſo wie das κλητός auf die Gemeinde der

Christen zu beziehen, sofern sie die Plerose der alttestamentlichen Bundesgemeinde darstellen. An Uebertragung des specifischen Priesterbegriffs ist nicht zu denken, auch nicht nach 1. Petri 2, 9. 10, wonach die Christen als *γένος ἐκλεκτόν*, als *λαὸς θεοῦ* erst ein *βασιλεῖον ἱεράτευμα* (Ex. 19, 5.) darstellen, eine Bezeichnung, die bekanntlich auf ganz Israel geht und demnach im Alten wie im Neuen Bunde einem specifischen Priesterbegriffe gegenüber völlig irrelevant sehn wird. — Dieser Gemeindezusammenhang ist von hoher Bedeutung und übt eine starke heiligende Wirkung aus. Auf dieser Vorstellung beruht jener merkwürdige Ausspruch von Paulus 1. Cor. 7, 14: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί καὶ ἡγίασται ἡ γυνή ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ*. Der Gatte, der noch nicht Christ ist, hängt mit natürlichen Banden am *κόσμος*, durch seine freie Zustimmung, durch ein sittliches Verhältniß aber auch an der Gemeinde, deren Glied der christliche Gatte ist. Es muß sich entscheiden, welche Bande größere Macht üben; wenn die des *κόσμος*, so wird er sich scheiden (B. 15), wenn die der ehelichen und somit auch christlichen Gemeinschaft, so ist damit der erste Schritt in den *ἁγιασμός* gethan, der ihn in die Gemeinde führt und zum *ἅγιος* macht. Die Kinder sind *ἅγιοι*, sofern sie völlig in diesem Gemeindezusammenhange stehen, d. h. in einer christlichen Familie, dem *κόσμος* entnommen.

Allein diese religiöse Zuständlichkeit muß erhalten und gesteigert werden; das Geistesleben der Christen wird sich zu einem immer vollständigeren Eigenthum Gottes in Christo Jesu entwickeln. Dieß geschieht in zwiefacher Art: einmal sofern der Christ in der Gemeinde unter dem Einfluß heiligender göttlicher Potenzen steht, für's andere sofern die Heiligung für ihn religiöser Zweck, Aufgabe, Pflicht wird.

Gott heiligt. Daher der Wunsch Pauli 1 Theff. 5, 23: *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς*; sie sollen *ἁγία* sehn, und zwar ist der Habitus nach allen Seiten hin gemeint, nach Leib, Seele und Geist. Daher das Gebet des Herrn: heilige sie in Deiner Wahrheit Joh. 17, 17. 19: die fortgehende Gemeinschaft mit dem *λόγος* und dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* bewahrt vor der Welt und erhält das Eigenthum Gottes, *ὅτι σοί εἰσι*. B. 9. Diese innige Gemeinschaft mit Christo und dem Geiste

heiligt fort und fort: denn das ἐν χριστῷ und ἐν πνεύματι hat diese Bedeutung, ähnlich wie das ἡγίασται ἐν τῇ γυναικί 1 Cor. 7, 14. Darum ist Christus uns zum ἁγιασμός gemacht, daß wir durch ihn Gott eigen würden und blieben. 1 Cor. 1, 30. Wir sind berufen und erwählt zur Seligkeit, aber ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας 2 Thess. 2, 13. 1 Petri 1, 2. Der ἁγιασμός ist die bleibende Sphäre. Die göttliche Thätigkeit ist demnach eine Bewahrung vor dem κόσμος oder ἐκ τοῦ πονηροῦ (Joh. 17, 15), aber im Gebiete der göttlichen Offenbarung ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Θεοῦ Joh. 17, 11. — Daran schließt sich nun enge die Verpflichtung an, sich an dieser Heiligung selbst zu betheiligen. Der Kosmos ist befleckend, verunreinigend; daher besteht die θρησκεία καθαρά καὶ ἀμίαντος darin, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου Jac. 1, 27. Dieselbe Allgemeinheit hat die petrinische Ermahnung (I, 1, 15), die an Lev. 11, 44 anknüpft, ἅγιοι zu seyn ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ; als τέκνα ὑπακοῆς sollen die Christen ihren „Begierden“ nicht nachgeben. Doch läßt sich das Gebiet noch genauer angeben, und hier ist es, wo die ursprünglich ceremoniale Bedeutung der Heiligkeit in eigenthümlicher Weise wieder hervortritt. Freilich wird durch den ἁγιασμός das ganze sittliche Gebiet, als ein religiös zu bestimmendes, umfaßt. Aber der Accent fällt hier auf die äußere Erscheinung, auf die äußeren Werkzeuge des Handelns. Besonders deutlich sehen wir es 1 Thess. 4, 3 ff. Das Gegentheil des ἁγιασμός ist ἀκαθαρσία; der Wille Gottes ist Heiligung, nämlich Enthaltung von der πορνεία; ein jeglicher halte sein σκεῦος in Ehren — und dadurch ist erst der Uebergang zu den sittlichen Geboten überhaupt gegeben. Der Hebräerbrief ermahnt zur Heiligung (12, 14), μὴ... μιανθῶσι πολλοί und weist dann auch auf die πορνεία hin. Es ist das Grenzgebiet leiblicher und sittlicher Unreinheit: schon in Num. 5 ist auf gleichem Wege die Erweiterung des כִּזְזִיט angebahnt. Sehr lehrreich ist hier Röm. 6. Für die, welche mit Christo in der Taufe gestorben, begraben sind, kann die Sünde nur noch im σῶμα herrschen; allein die Aufgabe ist, uns als νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ darzustellen. Das somatische Gebiet kommt also hier in Frage, aber zunächst nicht als Habitus, sondern als Ort sittlicher Action. Der Leib besteht aus μέλη, in denen ein νόμος τῆς ἁμαρτίας wohnt (7, 23); sie sind ὅπλα, Dr-

gane, τῆς ἀδικίας, ſollen aber ὅπλα δικαιοσύνης werden, damit die ſündliche δουλεία des Leibes aufhöre. Statt ἀδικία und ἀνομία ſetzt Paulus aber auch B. 19. ἀκαθαρσία, ſofern eben der Ort das σῶμα iſt: dem gegenüber tritt die Forderung, die Glieder als Diener der Gerechtigkeit darzuſtellen εἰς ἁγιασμόν, der mithin die Frucht (καρπός B. 22) der δικαιοσύνη iſt. Die Angehörigkeit zu Gott erſcheint auch B. 13 und B. 22; erſt als δουλωθέντες τῷ Θεῷ hat man den ἁγιασμός, ſo daß ſowohl die rituelle Seite (natürlich in ſymboliſcher Weiſe) als auch die formale zur Anwendung gelangen. Auch die Vorſtellung des Lebens findet ihre Stelle. Denn die Chriſten als ἅγιοι und Getaufte ſollen ſich betrachten als ζῶντες τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, während das Leben in höchſter Form, die ζωὴ αἰώνιος, das Ende des ἁγιασμός iſt (B. 22 und 23). — Nur ein שִׁרְיָן im ſtrengſten Sinne kann die יְהוָה יְבָרַךְ ſchauen: auch dieß iſt übertragen: nur ein ἡγιασμένος kann den Herrn in ſeiner Paruſie ſchauen, weil hier die δόξα τοῦ Θεοῦ zur Erſcheinung kommt. 1 Theſſ. 5, 23. Hebr. 12, 14. — Endlich findet die הִלָּקָה und הִתְקַדְּשׁ, welche dem שִׁרְיָן יְיָ des Alten Bundes beſchieden iſt, ihr Correlat in der κληρονομία des heiligen Volkes im Neuen Gottesreich, als göttliche Gabe: τῷ δυναμένῳ δοῦναι ὑμῖν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πάνσιν Act. 20, 32. 26, 18. Col. 1, 22.

Somit erſcheinen die Grundzüge der Heiligkeit des Menſchen, wie ſie im Alten Bunde auftreten, auch im Neuen gewahrt. Der Grund iſt die göttliche That der Aneignung, das Mittel aber das Opfer Chriſti und die Taufe. Dagegen iſt der ἁγιασμός die Vollendung der prophetiſchen Vorſtellungen: der heilige Geiſt erhält und befeſtigt dieſes Verhältniß der Heiligkeit; die Idee der Gerechtigkeit iſt auf's innigſte mit jener vereinigt; das ſoma- tiſche Gebiet wird von dem Centrum des Gewiſſens (Hebr. 9, 14) aus durch Vermittelung der ſittlich-religiöſen Function erreicht; der Begriff des normalen Lebens vollendet ſich in der ζωὴ αἰώνιος. Die Anklänge an die rituelle Terminologie dienen zur ſymboliſirenden Darſtellung, indem ſie ſo den realen Zusammenhang beider Oekonomie veranſchaulichen.

IV.

Welchen Einfluß die gewonnenen Ergebnisse auf die dogmatische Darstellung haben, darüber können wir nur wenige Andeutungen geben. Die Methode, nach welcher biblische Vorstellungen in dogmatische Begriffe umzusetzen sehen, ist leider bisher weder genug erörtert noch anerkannt. Allein dieß wird man zugeben, daß die Vorstellungen ihrer rein symbolischen Hüllen zu entkleiden sind, daß der Maafstab des Christlichen stets angelegt werden müsse, daß man einen in der Schrift häufigen Begriff nicht mit Belassung desselben Ausdrucks in der Dogmatik mit ganz anderm Inhalt zu erfüllen habe. Was speciell die Lehre von den göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist die Häufung derselben vom Uebel und mit willkürlichen abstracten Gesichtspunkten, unter die man sie ordnet, wenig gebessert. Nur eine Vereinfachung der Zahl und durchaus organische Gruppierung und Ableitung kann einen wissenschaftlichen Fortschritt enthalten.

Unser Ergebniß war: die Heiligkeit Gottes als göttliche Eigenschaft hat auf dem specifischen Boden der neutestamentlichen Heilswirtschaft keine integrierende, schlechthin nothwendige Stelle. Sie gehört dem Alten Bunde an und bildet hier die wesentliche Hauptbestimmtheit des Gottesbegriffs. Mithin wird sie in eine christliche Dogmatik nicht aufgenommen werden können, wenn man nicht dem zweiten und dritten der obigen Canones zuwider handeln will. Der specifisch-theokratische Boden fehlt; nicht ein Volk, sondern eine neue Menschheit soll den Inhalt des neuen Gottesreiches bilden. Alle Momente Jehovahs als des Heiligen Israels, soweit sie im Neuen Bunde ihre Plerose finden, sind in der *δικαιοσύνη* und *ἀγάπη*, oder in Christo und dem Heiligen Geiste vorhanden. Sein Wohnen im Tempel hört auf (Joh. 4, 23. 24.), seitdem seine *כבוד* in Christo *ἐσκήνωσεν* Joh. 1, 18. Gott ist in seiner Gemeinde, sofern er in Christus und Christus in den Seinen ist. Das Maafß der Angehörigkeit zu Gott richtet sich genau nach dem Grade unsrer Gemeinschaft mit Christo. Die höchste Norm ist nicht der heilige Gott unmittelbar, sondern sofern er in Christo ist, sofern wir in diesem vollkommenen Ebenbilde Gottes (2 Cor. 4, 4.) unser Vorbild sehen. Das Leben wird uns vermittelt durch den, der dem Tode die Macht genom-

men, in Christo, und durch den heiligen Geist. Seine Gerechtigkeit ist es, wonach er Gericht ausübt — nicht über die Bösen im Allgemeinen, sondern über die Verächter seines Sohnes und seines Geistes; seine Liebe hat sich in der Sendung seines Sohnes erwiesen (Joh. 3, 16.) — darin ist die Plerose der erneuten Bundestreue des Heiligen Israels dauernd gewährleistet. — Selbst für die heutzutage so geläufige Bezeichnung „heilige Liebe“ sehen wir uns vergebens nach einer biblischen oder dogmatischen Rechtfertigung um ¹⁾. Es ist doch wohl zu erwägen, daß von einer *ἀγία ἀγάπη τοῦ Θεοῦ* nirgend im N. T. die Rede ist. Daß von einer göttlichen Liebe nicht die Rede seyn könne, welche den Unterschied von Geschöpf und Schöpfer aufhebt und die sittlichen Forderungen der Heiligung übersieht: das meint man und hat mit dieser Intention völlig Recht. Aber warum jenes Beiwort? Man will eine Liebe verneinen, welche nur gutmüthige Empfindung ist und über dem Streben wohlzuthun den ethischen Zweck außer Augen setzt. Solche Liebe von Gott prädiciren ist Blasphemie, ist eine *contradictio in adjecto*, wenn ich von göttlicher Liebe rede. Aber die Neigung und das Bedürfniß solchen Zusatzes entspringt aus der mangelhaften Bestimmung des Liebeswillens, in welchem die Idee des (pneumatisch-ethischen) Weltzweckes mitgesetzt und bereits klar bestimmt seyn muß, ehe von der göttlichen Liebe als dem Willensmotive die Rede ist. Wird diese Lücke ausgefüllt, so schwindet jenes Bedürfniß völlig; wenn nicht, so wird es durch ein unpassendes Prädicat nicht befriedigt.

Man mißverstehe uns nicht. Wir wollen nicht das Geringste aus dem Inhalte des bisher anerkannten christlichen Gottesbegriffes ausscheiden; wir behaupten nur, daß jeder Versuch, die Heiligkeit als wesentliches Merkmal desselben festzuhalten, dahin ausschlägt, entweder symbolisch und nicht begrifflich zu reden oder etwas Nicht-christliches auszusagen oder aber einem andern Merkmale ein Moment zu entziehen und es in der Heiligkeit doppelt zu setzen. Ein Ueberblick über die hervortretendsten Definitionen

¹⁾ Sollte diese Combination älter seyn als die Reaction gegen den Rationalismus? Buddens kommt ihr sehr nahe, dennoch stellt er nicht einen *amor sanctus* an die Spitze: *sanctitas* ist ihm nähere Bestimmung des *amor* ebenso wie *justitia*, *veracitas* u. s. w.

dieser Eigenschaft bestätigt dieß reichlich: er zeigt ein merkwürdiges Schwanken zwischen ganz abstracten Formeln und höchst concreten Erklärungen, ein Irren durch fast alle Seiten und Gebiete des Gottesbegriffs.

Quenstedt ¹⁾ definirt: *sanctitas est summa omnisque labis expers in Deo puritas, puritatem debitam exigens a creaturis*. Reinheit geht aber zunächst auf somatischen Habitus, ist also, da Gott Geist, symbolisch zu verstehen. Der Begriff soll sittliche Reinheit seyn d. i. Sündlosigkeit; negirt ist mit der Sünde der Ungehorsam gegen ein höheres Gebot: allein die bloße Vorstellung eines solchen, über Gott gestellt, ist auf dem Boden des Monothismus widersinnig und hebt die Absolutheit auf. Der zweite Theil setzt eine Thätigkeit (*exigens*), deren Zusammenhang mit der rein zuständlichen *puritas* logisch nicht klar wird. Die Erinnerung an Lev. 11, 44. 1 Petri 1, 15. hat hier geleitet, also die ökonomische Fassung; darnach ist der Umfang (*a creaturis*) viel zu weit gezogen: das Gebot ergeht nur an Israel als das Erlöste und an die Christen als die berufenen. — Weitab von der biblischen Spur entfernen sich Erklärungen wie: *consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi* ²⁾. Das kann doch nur heißen: absolute Uebereinstimmung der Zweckbegriffe mit dem concreten Handeln (denn die *leges*, welche dem Willen nicht fremd sind, sind Zweckbegriffe, aber als solche in der *voluntas* wesentlich mitgesetzt) — aber damit ist das Gebiet der formalen Gerechtigkeit beschritten. Aehnlich Mosheim ³⁾ und Bretschneider ⁴⁾: Harmonie seines Wollens und Wirkens mit seiner wesentlichen Vollkommenheit selbst. Neuere sagen: Wesenstreue, aber bei Treue werden verschiedene Aeusserungen des Wesens gedacht: Treue im Worte ist Wahrhaftigkeit, im Handeln Gerechtigkeit. — Diese mehr formalen Bestimmungen ersetzt man durch die Definition: Gott ist heilig als Quelle des Sittengesetzes (Klein, Kant), oder allgemeiner: *honesti et bona, recta et bona*. Allein ein solches allgemeines gutes Etwas exi-

¹⁾ Syst. theol. didact.-polem. I, 292.

²⁾ Ammon, Summa theol. christ. p. 92.

³⁾ Theol. dogm. I, 292.

⁴⁾ Handbuch der Dogmatik I, 341.

stirft weder im A. noch im N. T.: concreter müßte man sagen, der Wille Gottes im alttestamentl. Gesetz oder in Jesu Christo. Jener trägt nicht das christliche Gepräge, dieser aber wird als Gerechtigkeit und Liebe so deutlich gezeichnet, daß die dogmatische Sprache nichts Anderes substituiren darf. Uebrigens hängt jene Definition mit philosophischen Bestimmungen des göttlichen Wesens enger zusammen als mit biblischen. Auch Bretschneider wies sie mit guten Gründen ab a. a. O. S. 342. Sie wird übrigens gerne combinirt theils mit dem Gewissen theils mit der verbreiteten Erklärung, Heiligkeit sey Wohlgefallen am Guten, Mißfallen am Bösen. Die letztere bezeichnet einen doppelten Affect, eine Stimmung, deren sittlicher Kern der gerechte Wille Gottes ist; Schleiermacher (christl. Glaube S. 83, 3) hat sie siegreich widerlegt. Sie findet sich z. B. bei Reinhard ¹⁾, Henke, auch bei Wegscheider ²⁾: *sanctitas Dei non nisi ea probat, quae perfectissimae legis moralis, quatenus in Deum cadit, cognitioni accommodata sunt, et quaecunque illi repugnant, aversatur*. Die Verlegenheit zeigt sich recht deutlich bei Sigm. Jacob Baumgarten, der eine Reihe der bisher erwähnten Momente trotz ihrer Verschiedenheit zusammenträgt: die Heiligkeit Gottes bestehe im weiteren Sinne darin, daß er alle Dinge an Vollkommenheiten übertrefse, daß er von ihnen unendlich geschieden sey, daß er mit seinen Beschlüssen und Handlungen übereinstimme; (das erste liegt schon in seiner Absolutheit, das zweite ist entweder auch darin gegeben oder widerstreitet, räumlich gefaßt, seiner Allgegenwart, geistig genommen, seiner Liebe, das dritte liegt in seiner Gerechtigkeit als Treue); im engeren Sinne darin, daß er stets das Gute wähle und thue, das Böse verabscheue und daher nie sündigen könne ³⁾. Baier hatte sie als eine *rectitudo voluntatis* mit den zuletzt genannten Merkmalen definirt ⁴⁾. — Mit dem Gewissen brachte sie Marheinecke in enge Verührung ⁵⁾, noch entschiedener Schleiermacher ⁶⁾: H. sei diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft

1) Illud attributum, quo Deus nonnisi honesta et bona appetit et probat.

2) Institutt. theol. dogmat. 1826. § 69. p. 241.

3) Evang. Glaubenslehre, hgg. von Semler 1759. I, 353 ff.

4) Compendium theol. posit. 1726. p. 200.

5) Grundlehren der christl. Dogm. 1819. § 159.

6) Der christl. Glaube I, p.^o 503. § 83.

deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist. Mit Recht weist Nitzsch diese Erklärung ab. Die ursprüngliche Setzung des Gewissens fällt der Allmacht zu: seine Reinigung geschieht durch das Blut Christi, seine Stärkung durch den heiligen Geist. Soll aber H. die Seite des göttlichen Wesens bezeichnen, auf welche sich der Mensch als der Gewissenhafte bezieht, so ist dieß der absolute Wille Gottes überhaupt, dem sich das Gewissen unbedingt verpflichtet weiß, mag dieser Wille nun Gesetz oder Verheißung seyn. — Sehr bedeutsam ist die mannigfache Verbindung der Liebe Gottes mit der Heiligkeit. Schon Buddens ¹⁾ definirte: Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus, secretus, separatus censetur, amor ille vocatur sanctitas. Wunderlich! Er selbst sagt: vera sanctitatis notio non alibi quam in scriptura sacra quaerenda est, während der allgemeine Begriff der reinsten Selbstliebe Gottes ganz unbiblisch, und die differentia specifica theils bildlich, theils nur negativ ausgedrückt ist. Das Positive wäre summa perfectio, was in der Absolutheit von selbst gegeben ist. Zweiten derivirt Güte und Heiligkeit aus der Liebe; H. sey die Liebe, indem wir die Sittlichkeit aller vernünftigen Wesen als Gegenstand göttlichen Willens denken ²⁾. Das geht auf die Bestimmtheit des Weltzwecks, der von Weisheit und Liebe abhängig ist; auch ist Sittlichkeit mißverständlich, wenn sie nicht als freie geistige Einheit mit dem göttlichen Zwecke definirt wird. Auch nach Martensens Definition ³⁾, der sonst viel Schönes und Richtiges sagt, soll die Heiligkeit nur eine schlechte, anthropopathische Vorstellung abwehren und corrigiren, die mit der göttlichen *αγάπη*, wie oben erwähnt, schlechthin unvereinbar ist. Nitzsch, dessen ganze Darstellung eine tiefe und feine Einsicht in den biblischen Stoff athmet, sagt: Heiligkeit sey „die in der Herablassung und Selbstmittheilung das Böse tilgende, strafende Wahrheit der Liebe“ ⁴⁾. Sie tilgt das Böse — doch wohl im Neuen

¹⁾ Institt. theol. dogm. 1724. p. 252.

²⁾ Vorlesungen über Dogm. II, 48.

³⁾ Christliche Dogmatik 1856. S. 93.

⁴⁾ System der christl. Lehre 6. Aufl. § 77. S. 170 ff.

Bunde anders als im Alten. Nicht durch Vernichtung: aber sie wirkt elenchistisch durch den Geist Joh. 16, 8; sie ist die Liebe, welche ein *ἔργον* ausspricht über alle *ἀδμία*. Das gerade bildet das Wesen der paulinischen *δικαιοσύνη*, welche die *χάρις* nicht aussondern einschließt. Seine Behauptung, die Heiligkeit habe immer nur abwehrende Bedeutung, würde sich schwer rechtfertigen lassen. In der Abweisung der Menken'schen Ansicht (Liebe gleich H.) sagt er: „Jehovah ist Vater, ist Goel, aber der Heilige in Israel“. Allein dieß Aber, dieser Gegensatz zwischen Vaterschaft und Heiligkeit tritt nirgend, und am wenigsten im 2. Theil des Jesajas, an den er denkt, hervor.

Nicht nur die große Unsicherheit, die H. scharf zu definiren, läßt sich aufweisen; auch die bestimmte Neigung, sie in die Gerechtigkeit, bewußt oder unbewußt, aufzulösen. So ist sie schon nach Baier selbst Gerechtigkeit: *justitia, qua Deus in se justus est* nennt er die *sanctitas*, als ob eine Gerechtigkeit ohne alle Spur von Manifestation zu denken sey! Wegscheider ebenso: *justitia interna*. Man muß sie in dem Stadium des Affects, der Neigung, des reinen Wollens, gleichsam mit Gewalt festhalten; man muß der Gerechtigkeit alle ideelle Beziehung nehmen und sie auf das bloße Handeln einschränken — beides in offenbarem Widerstreit mit den biblischen Beziehungen, die der Heiligkeit ein höchst energisches Handeln, und der Gerechtigkeit nicht nur ein *עֲשֵׂה* sondern auch ein *פָּרַח* zuweisen. Auch bei Nisch tritt jene Schwierigkeit hervor ¹⁾: „die Gerechtigkeit Gottes ist ein nothwendiger und unerseßlicher Begriff von seiner Liebe, Weisheit und Seligkeit“ — nicht auch die Heiligkeit? Wo er die Güte und Liebe beschreibt, zeigt er die Nothwendigkeit der *justitia*, welche die „Wegschaffung, Begrenzung, Vertilgung des Bösen“ vollzieht: also fast dieselben Worte, wie in der Definition der Heiligkeit. Ebenso klar tritt dieß bei Rothe zu Tage ²⁾. Nach ihm ist die Heiligkeit die durch die Sünde bestimmte Allwissenheit, so „daß das Sündigseyn der Welt auf absolute Weise Object des göttlichen Selbstbewußtseyns, schlechthin für dasselbe gegeben ist — und zwar auf eine für Gott schlechthin ab-

¹⁾ A. a. D. S. 178. 180.

²⁾ Theologische Ethik II, 202.

stößende und in ihm die absolute Negation hervorrufende Weise". Sie wird bestimmt als die Sünde „perhorrescirend“ — also nicht bloß Wissen, sondern auch Affect; aber auch wirksam abstößend und die Mittel zur Aufhebung wählend. Dieses wirksame, wirkende Aufheben ist aber die Gerechtigkeit als die „Selbstthätigkeit Gottes in Bezug auf die Sünde“. Allein diese Thätigkeit kann doch ohne Bewußtseyn nie gedacht werden, mithin fehlt der Heiligkeit ihre integrirende Berechtigung. Das Wissen schließt ein *νοῦμα* ein und das ist Sache der Gerechtigkeit. Noch weniger kann ich diese Scheidung gerade bei Rothe begreifen, dem in Gott Denken und Sehen schlechthin zusammenfällt.

Man könnte Bedenken tragen, die Heiligkeit Gottes als besondere Eigenschaft aus dem homiletischen und catechetischen Sprachgebiete zu eliminiren, nachdem sie sich hier einmal eingebürgert und festgesetzt hat. Die Grundsätze über solche Nachgiebigkeit können verschieden seyn; wir müßten aber darauf dringen, nur von einer pädagogisch-kirchlichen Anwendung dieser Vorstellung zu reden, und jedenfalls fordern, daß der Vollgehalt der biblisch-neutestamentlichen Begriffe von *δικαιοσύνη*, *χάρις*, *ἀγάπη* das unverrückliche Ziel bleiben müsse. Mit jener Nachgiebigkeit ist auch gegeben, daß der gewöhnliche religiöse Sprachgebrauch eine Berücksichtigung fände: derselbe stimmt nämlich mit der Definition von Schleiermacher sehr genau überein. Die Heiligkeit Gottes entspricht der ethischen Forderung des Gewissens. Auf sie weist man in zwei Fällen hin, einmal um das Gewissen des Weltmenschen zu wecken und zur Buße zu reizen, für's andre um beim Genuß der göttlichen Liebe nicht das Gewissen erschlaffen zu lassen. Der erstere Standpunkt ist noch nicht reif für das Christenthum, der andere ist eine Mißbildung, die ebenso in Israel, unter den Pharisiäern, wie unter Christen auftreten kann. So erweist es sich gerade in diesem Gebrauche, daß selbst in der vulgären Form jene Vorstellung nur für alttestamentliche Standpunkte passend ist. Einen sehr schlagenden und merkwürdigen Beleg für unsere Darstellung liefern die lutherischen Bekenntnisschriften. Ist die Heiligkeit Gottes ein durchaus integrierender Begriff auf christlichem Boden, so müßte sie in der Heilsfrage vorzüglich in Anwendung kommen. Dennoch wird in den Symbolen von der *sanctitas Dei* fast völlig geschwiegen, wogegen

die justitia auf's stärkste in den Vordergrund tritt. Auch Melancthon in seinen locis berührt sie nicht, läßt sie sogar aus bei der etwas gehäuften Aufzählung der göttlichen Eigenschaften (vgl. Ausg. v. Dezer I, 15). In der Erklärung der ersten Bitte ¹⁾ betont Luther stark die Heiligkeit des göttlichen Namens, von einer sanctitas Dei schweigt er, so nahe diese auch lag. Der Grund ist klar: die evangelische Lehre nimmt als Voraussetzung nicht den Unwiedergeborenen, Gottlosen, sondern den in der Wiedergeburt Begriffenen; erst die conscientia lege Dei perterrefacta erstrebt eine justificatio; die Reformation weist die Quelle derselben im meritum Christi fide accipiendum, nicht in den bonis operibus auf. Nun aber dient die Erinnerung an die göttliche Heiligkeit nur dazu, um conscientiam perterrefacere; aber auch für diesen Zweck weisen die Reformatoren auf die lex und justitia Dei hin.

Noch einige Worte über die sanctificatio. Die umfassende Geltung dieses und der verwandten Begriffe für die christliche Gemeinde haben wir oben nachgewiesen. Der weite Umfang dieser Vorstellung tritt uns noch in Luther's catech. major l. c. p. 496 entgegen; die sanctificatio besteht nach ihm darin: primum nos ducit Spiritus Sanctus in sanctam communionem suam, ponens in sinum ecclesiae, per quam nos docet et Christo adducit. Aber schon die communio sanctorum wird aut mere sanctorum erläutert. In den locis Melancthon's ist von einer sanctificatio als solcher nicht die Rede. Dagegen giebt ihr die Solida declaratio p. 688 ff. einen ebenso klaren als engen Begriff: sie ist identisch mit renovatio (ἀνακαινωσις), ihre Synonyme sind virtutes, bona opera, nova obedientia. Sehr richtig sagt sie von den letzteren: bona opera non praecedunt fidem — in ihrem Sinne richtig fügt sie hinzu: sanctificatio non praecedit justificationem. Eine Anwendung des Heiligseyns auf alle Christen liegt ihr sehr ferne. Es gehört dieß zu den

¹⁾ Vortrefflich ist dieselbe im Catech. major vgl. Libri Symb. ed. Hase 1846. p. 513. Er nimmt hier den exegetisch allein richtigen Ausgangspunkt in aller Schärfe: Dei nomen nobis datum et inditum est, posteaquam Christiani facti et baptizati sumus, ut filii Dei vocemur, et sacramenta habeamus, per quae illi uniti et copulati sumus, ita ut omnia, quaecunque Dei sunt, usui nostro servire debeant.

nicht wenigen Punkten, auf denen die Polemik gegen einen völlig unbiblisch gewordenen Terminus der römischen Kirche die gründliche Aneignung neutestamentlicher Vorstellungen wesentlich verflümmert hat. Denn die Sancti waren hier völlig sündenfreie Christen, solche, die durch ihre bona opera einen höheren Rang sich verdient hatten. Wohl umfaßt der biblische Begriff des *ἅγιος* auch das *ἁμωμος* und *ἁμεντος*, aber das ist Thätigkeit Gottes und Christi, vollendet erst am Ende der Tage, angewandt auf die Gemeinde — aber nur Eine Seite desselben. — Bei den Dogmatikern tritt daher die sanctificatio sehr zurück, nur erwähnt als anderer Ausdruck für renovatio. Doch nöthigt sie die Schrift, sensu latiori unter die sanctificatio die ganze Heilsordnung zu begreifen, von der vocatio an, mit Hinweis auf Ephes. 5, 26. Hebr. 10, 10., der Christ könne auch sanctus heißen, aber non ex se sed ex gratia ¹⁾, obgleich er doch selbst zu seiner sanctificatio mitwirkt, sofern er in der regeneratio bereits dona spiritualia erhalten hatte ²⁾. Ohne wesentliche Veränderung des Dogmas wird, soviel ich sehe, mit dem Auftreten des Pietismus der Name der sanctificatio mehr in den Vordergrund gerückt, aber doch gleichbedeutend mit renovatio. Nennt auch Sigm. J. Baumgarten ³⁾ als ersten Begriff der sanctif.: omnis mutatio status humani ad Deum relati, so ist dieß umfassend genug, aber zu abstract und ohne Folge für die dogmatische Deduction.

Verwerthen wir die Ergebnisse biblischer Theologie auf diesem Gebiete, so wird die justificatio eine andere Stellung, die sanctificatio aber nicht nur diese einnehmen, sondern auch eine bedeutende Erweiterung erfahren müssen. Die Dogmatik hat auch an ihrer Architectonik fortwährend zu bessern; in der alten fühlen wir z. B. heute solche Inconvenienzen, wie die doppelte Stellung der fides unter der gratia applicatrix und unter den mediis salutis, die doppelte Darstellung des verbum divinum als Erkenntnisquelle in den Prolegomenen und als Gnadenmittel sehr stark; wir erkennen auch die übeln Folgen. Die justificatio als di-

¹⁾ Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche 3. Aufl. 1853, S. 382, 2.

²⁾ Buddens I. c. p. 1068.

³⁾ A. a. O. II, 879.

ζωῆς wird sich sammt der fides auf's engste an's Werk Christi anschließen müssen: Werk ohne Wirkung läßt sich nicht darlegen; damit werden die neueren Versuche, der justificatio die regeneratio irgendwie als Basis unterzubreiten, abgeschnitten, zu denen übrigens jene Stellung derselben in der alten Dogmatik beinahe verführen müßte. Die sanctificatio fällt ganz in das Gebiet der ecclesia; ἅγιος ist der, welcher wirklich in der ἐκκλησία τῶν ἁγίων steht. Es bezieht sich nicht nur auf die fideles und regenerati im soteriologischen Sinne; die alte Gegenübersetzung, intentione Dei seyen Alle heilig, actu aber nur die Gläubigen, wird dadurch beseitigt; die Kirche mit ihrem christlichen Princip tritt damit dem κόσμος gegenüber mit dem selbstischen gottlosen Princip. Die Bedeutung der Taufe wird dadurch eine wesentlich andere: von fides kann da nicht die Rede seyn, wo der auszuschließende Gegensatz von ἔργα νόμου und ἰδία δικαιοσύνη selbstverständlich fortfällt, wie bei den Kindern, wie denn auch alle Bemühungen die fides infantum von ihrer contradictio in adjecto zu befreien, mit der Zerstörung entweder des einen oder des andern Begriffs endigen müssen. Die Kinder sind ἅγιοι 1 Cor. 7, 14., weil von christlichen Eltern; diese Stellung wird besiegelt durch die Taufe, in der sie dem κόσμος vollständig entnommen und dem ἔθνος ἅγιον, dem σῶμα τοῦ Χριστοῦ, einverleibt werden. Das ist nichts Passives, Formelles — es ist Einordnung in das von Gott selbst gesetzte neutestamentliche Bundesverhältniß und Aneignung an Gott. Φύσει war es ein τέκνον ὀργῆς, hatte wegen seiner Angehörigkeit zum κόσμος nur den göttlichen Zorn im Endgerichte zu erwarten¹⁾; als ἅγιον ist es χάριτι σεσωσμένον. Diese Heiligkeit enthält die Gewähr für ἁγιασμός, von Seiten Gottes, der den heiligen Geist dem Gliede der Gemeinde und Gliede Christi spendet, von Seiten des getauften ἁγίος, der eine fortgehende Verpflichtung zum ἁγιασμός in diesem Verhältniß besitzt. Das absichtliche Sündigen ist, wie im Alten Bunde, ein Bundesbruch, der den göttlichen Zorn nach sich zieht, so daß an eine leichtsinnige Auffassung der Sünde gerade hier am wenigsten zu denken

¹⁾ Genau derselbe Gedanke, nur anders gewendet, liegt in dem Satze der Bekenntnißschriften, daß in der Taufe reatus peccati originalis aufgehoben werde, als Voraussetzung.

ist. Der *ἀγιασμός* vollendet sich theils in der völligen Aneignung an Gott theils in der absoluten Makellosigkeit, welche die Gemeinde als Ganzes vor dem Angesichte Gottes haben muß. So wenig wie der Täufling, so darf auch der Christ nicht als einzelnes Individuum, sondern nur als Mitglied betrachtet werden, sobald von Heiligung die Rede ist. Allein diese ganze Betrachtung, in ihrem Ursprunge rein religiöser, in ihrem Fortgange sittlich-religiöser Natur, ergänzt sich durch die andere Gedankensreihe der *δικαιοσύνη*, bei welcher der Ausgang überwiegend sittlich, der Fortgang überwiegend religiös ist. Für beide Reihen bildet den Ausgangspunkt die Taufe, die Vollendung die Parusie Christi. —

Das Nachtmahl im Sinn des Stifters.

Von Dr. Theod. Reim in Eßlingen.

Bei allem Streit der Ueberzeugungen, der wieder lebhafter als je entbrannt ist, muß man gestehen, daß die Einsicht in das Wesen und in die Bedeutung des Nachtmahls seit der Reformationszeit im Ganzen wenig gewachsen ist, daß die Erkenntniß desselben ziemlich innerhalb jener alten Bahnen sich fortbewegt, die vor 300 Jahren eröffnet worden sind. In der alten Kirche bis zum Mittelalter war ein reger Kampf um diese Fragen entbrannt, bis das unantastbare Dogma der Transsubstantiation den Denkern und Zweiflern Stille und Vorsicht gebot. Die neue Kirche nahm mit frischen Kräften die Arbeit auf und trieb in kurzen Jahren aus dem Erbe des Alterthums, dessen Schätze sie antrat und erst noch recht heben mußte, wie aus der Tiefe des neuen christlichen Bewußtseyns und christlichen Forschergeistes den Reichtum dreier verschiedener selbständiger Auffassungsweisen und Vöhrgestaltungen hervor: aber seitdem ist Weniges herausgetreten als neue Ansicht und Ueberzeugung, was nicht mühelos unter die alten Gruppen eingetheilt werden dürfte, die armen Originalitäten in der Nachtmahlslehre natürlich zum Voraus abgerechnet, wie sie besonders in der rationalistischen Zeit pilzartig aufgetaucht

sind, um nicht bloß Tiefe der Gedanken und Ernst des historischen Sinnes, sondern jegliche Christlichkeit der Auffassung vermissen zu lassen. Hat sich das christliche Nachdenken in den gegebenen Formen erschöpft, oder steht wenigstens das gegenwärtige christliche Bewußtseyn an seinen Schranken, die es nicht durchbrechen kann, oder hat der neue confessionelle Eifer sich zu stark an das Gegebene gebunden, als daß neue frische Gänge im Gebiet geistigen Suchens angetreten werden könnten? Wir sind geneigt, überwiegend das Dritte zu glauben; gerade wie früher die Indifferenz gegen Confession und Religion jede wahre Fortbildung hemmte, so ist jetzt unter der Vorliebe für die alten Lehrformen das mühsame Suchen, das nüchterne Urtheil und der ungefärbte Eifer des Wahrheitsstrebens in Manchen verstummt und erloschen. Und doch sind es so viele bedeutsame Thatsachen, die zu neuen Versuchen treiben könnten: diese Gegensätze der Parteiansichten, welche eine Lösung des Streites durch höhere einigende Wahrheiten so dringend herbeirufen, dieser Unglaube der Massen und vorzüglich der Gebildeten gegen die kirchliche Lehrform, die mitunter gerade Gewissenhafteren den Besuch des h. Nachmahls entleidet, diese Schwankung in den Kreisen der wissenschaftlichen Theologie selbst, deren Lehrsätze öfters die Klarheit und fast noch mehr das confessionelle Fundament, auf dem sie stehen wollen, vermissen lassen, daß man fragen kann: Lutheraner oder Calvinist? Der Verfasser dieser kurzen Zeilen unterwindet sich nicht, eine neue Lehre und eine höhere Wahrheit zu verkündigen. Aber in seinem Theil möchte er anregen zu einem neuen Suchen der Wahrheit und zwar auf Grundlage jener gewissenhaften historischen Untersuchungsweise, die ein geschichtliches Object nach seiner ursprünglichen ausdrücklichen Bedeutung zu fixiren und zu erklären sucht, und die, wenn nichts sonst, der Ruhm dieser Zeiten und auch der theologischen Zeitliteratur geworden ist. Dabei gesteht der Vf. gerne die Anregungen zu, die insbesondere auch die reichhaltige neuere Abendmahlsliteratur dem Suchenden zu gewähren im Stande ist. Aber ihre Resultate befriedigen ihn nicht so ganz, und viel lieber möchte er mit seinen Resultaten in die Bahn jener Landsleute von Neuem einlenken, die im Beginn des Nachmahlskampfes eine neutrale Mittelstellung versucht, aber nicht genügend behauptet haben.

Den nächsten Anstoß zu diesen Zeilen gab der Artikel von Julius Müller über das „Abendmahl“ in der Herzog'schen Encyclopädie. Der Verfasser fand darin Vieles, was er unterschreiben möchte, aber noch vielmehr fand er eine Behandlung der Nachtmahlsfrage im Ganzen und eine Grundanschauung vom Nachtmahl, die er um so lebhafter bestreiten möchte, je mehr sie unter so manchen wissenschaftlichen Theologen einzuwurzeln scheint. Als Aufstellung eines der bedeutendsten neueren Theologen wird die Müller'sche Behandlung auch jetzt noch besondere Rücksicht in Anspruch nehmen dürfen.

Die allererste Bedingung einer richtigen und wirklich historischen Erkenntniß des Wesens des h. Nachtmahls scheint die zu seyn, daß so sehr als möglich die Einsetzungsworte und die ganze erste Nachtmahls Handlung nicht bloß Ausgangspunkt, sondern Mittelpunkt der ganzen Untersuchung werden. In diesem Stück kann man unbedenklich die Forderung des Nördlinger Reformators berückichtigen Angedenkens, Theobald Willicans: Einsetzungswort und nur Einsetzungswort! wiederholen ¹⁾. Ich finde nicht, daß Jul. Müller diesen Weg eingeschlagen hat. Er geht wohl aus von den Einsetzungsworten, aber nachdem er von ihnen aus mit ziemlicher Bestimmtheit für die reformirte Auffassung entschieden, springt er, um eine realistischere Anschauung zu begründen, nach schwacher Betonung einiger Stützpunkte in der ursprünglichen Handlung selbst zu der Stelle Johannes E. 6 über, aus der nun als das Wesentliche im Nachtmahl „die reale Selbstmittheilung des ewigen Mittlers zwischen Gottheit und Menschheit an unser Wesen“ erhoben wird. Und unschwer wäre es, bei einer Reihe neuerer Theologen eine ähnliche Behandlungsweise, insbesondere einen ähnlichen Grundgedanken vom h. Nachtmahl auf Grund der Johannesstelle nachzuweisen. Stier ist so weit gegangen zu sagen, „ohne Hinzunahme der Stelle Joh. E. 6 soll jetzt kein Ausleger an die Einsetzungsworte gehen“ ²⁾. Und es dürfte sogar die Behauptung

¹⁾ Vgl. die Abhandlung: die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwingliisch-lutherischen Spaltung II. Theil. Theolog. Jahrb. 1855, S. 170 f.

²⁾ Stier, das h. Abendmahl, dogmat. Abhandlung im Sinn der Union S. 18. Vgl. Ebhard, Dogma vom h. Abendmahl 1, 114. 119 u. f. Nitzsch, System der chr. Lehre 5. Ausg. S. 361 f. Martensen, Dogmatik, deutsche Jahrb. f. D. Theol. IV.

gewagt werden, daß schon die Alten, wie nur z. B. Calvin, nur mit Hülfe der Johannesstelle über so manche Schwierigkeiten, welche die historische Nachtmahls handlung ihren Auffassungen stellte, hinweggekommen sind. Gegen eine solche Behandlungsweise der Frage kann man sich nicht stark genug erklären. Denn nicht anderswo als bei den Einsetzungsworten haben wir unsere Resultate zu gewinnen. Sie sind der feste historische Punkt, der Alles entscheidet. Sie gehören unter die gesichertsten Ueberlieferungen aus dem Leben des Herrn und sie enthalten die ursprünglichen Intentionen des Herrn, den Sinn und Gedanken des Stifters bei seiner Stiftung. Giebt sich der Sinn der Einsetzungsworte anders als der Sinn der Worte in der Johannesrede, so ist nur dort der entscheidende Sinn, der nicht umzubiegen ist, und die Johannesstelle könnte uns dann nur darüber belehren, wie man später, wenn schon in sehr alten christlichen Kreisen das Nachtmahl aufgefaßt hat; und wäre über den Sinn der Einsetzungsworte aus ihnen selbst, was wir doch nicht fürchten, nicht mehr zu entscheiden, so würde der Rückschluß von Johannes auf die ursprüngliche Stiftung nur als Wahrscheinlichkeitschluß geltend gemacht werden können. Mit der Benutzung des 6. Johannes capitels darf man ohnehin um so vorsichtiger seyn, weil so manche Gründe diese Benutzung nicht empfehlen. Es ist ja zugestandene Thatsache, daß Christus in jener Rede des Evangeliums auf das Nachtmahl wenigstens keine directe Beziehung nimmt und daß Rede und Stiftung zeitlich sehr weit auseinanderfallen. Es ist Thatsache, daß über die Erklärung der dunkeln Worte bei Johannes vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi von jeher und wieder in der Reformationszeit und von Neuem heutzutage Streit gewesen ist; und auf diesen strittigen Boden möchte man feste Resultate bauen? Sogar daran dürfte erinnert werden, daß Johannes (von den Zweifeln gegen die Aechtheit des Evangeliums ganz abgesehen) jedenfalls den Reden des Herrn wiederholt eine Färbung seiner besonderen, späteren Auffassungsweise eingemischt hat, die von den unbefan-

Ausg. 1856. S. 408 ff. Schenkel in Herzog's Encycl. Art. Abendmahls-
 fireitigkeiten 1, 39 f. Schmid, bibl. Theol. 1, 341 ff. Vgl. Zul. Müller,
 eb. Union S. 199.

gensten Forschern zum Destern ist offen anerkannt worden; und wiederum, dieser nicht hinlänglich gesicherte Boden soll es seyn, auf den die Stiftung des Herrn soll gestellt werden? Nein! erst dann, wenn die Einsetzungsworte entschieden haben, mag man nach der Uebereinstimmung der johanneischen Rede mit jenen Worten sich erkundigen; und wir sind ganz der Meinung, daß bei solchem Ausgangspunkt ein Einverständniß zu finden ist.

Das historische Verfahren wird als entscheidende Quellen nur die Berichte der drei ersten Evangelien und den des Apostels Paulus im ersten Corintherbriefe anerkennen. Von diesen Quellen zeigen zwei einen secundären Werth: Marcus erscheint übereinstimmend mit Matthäus, aber, wie sonst, verkürzt gegen ihn, Lucas stimmt zu Paulus, und Paulus erscheint als der primäre Gewährsmann ihm gegenüber durch Alter und Auctorität. Dieß ist wohl die nächstliegende Entscheidung über die Quellen, wenn in eine Quellen-Critik nicht eingetreten werden will. Hinsichtlich des Marcus halten wir mit Ueberzeugung die ältere Ansicht von seiner Abhängigkeit fest ¹⁾. Ueber das Verhältniß von Paulus und Lucas aber ist ohnehin ziemliche Uebereinstimmung. Also zwei Hauptquellen, Matthäus und Paulus. Welche den Vorzug hat ist schwer und ist gar nicht zu entscheiden. Daß Christus selbst seine Worte in verschiedener Weise wiederholt und so Matthäus und Paulus gleichberechtigte Stoffe geliefert habe, glauben wir nicht; wir sind mit Stier überzeugt, daß die Feierlichkeit der Handlung der strengen Gebundenheit im Wort nicht entbehren konnte ²⁾. Dem Matthäus-Evangelium gegenüber ist Paulus insofern im Vorzug, als hier zweifellos ein Apostel und ein apostolisches Zeugniß aus den Jahren 40—60 nach Christus vor uns steht; hinwiederum aber hat das erste Evangelium bei aller Dunkelheit seiner Entstehung nicht bloß den Ruf, von einem Apostel

¹⁾ Neuerdings hat besonders Rückert in seiner Schrift: das Abendmahl S. 19 unter der offenen Zustimmung eines anonymen Recensenten in den Studien und Krit. 1858, 1, S. 138 (vgl. Baur, theol. Jahrb. 1857, S. 534) dem Bericht des Marcus als dem kürzesten den Vorzug gegeben. Aber doch ist im Blick auf das ganze Marcus-Evangelium der Kanon, daß Kürze = Ursprünglichkeit sey, immer noch sehr zweifelhaft. Und der specifische Werth der Zusätze in den andern Berichten wird völlig übersehen.

²⁾ S. 22.

und von einem Augenzeugen zu sehn, es enthält zweifellos die ältesten, ursprünglichsten, unverändertsten Ueberlieferungen aus dem Leben Jesu. Innere Gründe hinsichtlich der Darstellung und der größeren Wahrscheinlichkeit der Darstellung des Stiftungsactes entscheiden wiederum nicht für eine Bevorzugung. Matthäus empfiehlt sich hauptsächlich durch die bei Paulus fehlende Uebergabesformel: *λάβετε, γάγετε, πίνετε*, die nicht bloß überhaupt als eine sehr passende Introduction der etwas abrupten Redeweise bei Paulus sich gegenüberstellt, sondern auch den Charakter der Gabe, der Schenkung, der dem Ganzen eignet, sehr gut und im Voraus orientirend hervorhebt; sodann auch durch die im Verhältniß zur paulinischen Redeweise im Anschluß an die erste Spendeformel und an sich harmonischere, einfachere und natürlichere Spendeformel „dieses ist mein Blut, das des Neuen Bundes“; da offenbar das paulinische „dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blute“ eine ohnehin schwerverständliche Sache durch eine neue und abstractere Form der Fassung nur noch schwieriger und dunkler macht: eine Ausdrucksweise, wie sie weniger die Art Jesu als die Art des dogmatisch abstracteren und namentlich auch sonst alles Heil „im Blut“ Christi begreifenden Apostels Paulus gewesen ist. Hinwiederum wird man bei Paulus als ursprünglich nicht nur die Aufforderung Jesu, das Mahl zu seinem Gedächtniß künftig zu feiern, anerkennen müssen, sondern namentlich auch das unentbehrliche Wörtchen: das ist mein Leib, „der für euch gebrochen (Lucas: gegeben) wird“. Und wenn sich hier Matthäus und Paulus insofern schön gegenseitig ergänzen, als Paulus bei Uebergabe des Brodes, Matthäus hinwiederum bei Uebergabe des Weines einen solchen die Zueignung des Leibes und Blutes an die Jünger aussprechenden Beisatz hat, so bleibt dem Paulus doch der eigenthümliche, dem Geist der ganzen familiären Handlung am besten entsprechende Beisatz „für euch gegeben“ statt des matthäischen verallgemeinernden und darum kühleren „für Viele“ gegeben oder vergossen. So ist es entschieden das Beste, die zwei Berichte ohne eine Prärogative des einen oder andern mit einander in gleicher Würde zu lassen, im einen die Ergänzung des andern je nach dem Entscheid der innern Gründe aufzusuchen. Der älteren und neuestens merkwürdigerweise von Zul. Müller aufgefrischten Meinung, als würden die Worte des Paulus: *ἐγώ*

παρέλαβον ἀπὸ κυρίου seiner Darstellung das Uebergewicht directer Offenbarung geben, haben wir hiebei gar nicht gedacht; und wir dürfen sie um so mehr übergehen, weil es uns nicht bloß anstößig ist, für erfragbare historische Thatfachen besondere Offenbarungen statuirt zu sehen, und ebenso das Evangelium Matthäi des Anspruchs auf Offenbarungs-Auctorität so rasch entkleidet zu sehen, sondern weil auch jene Ausdeutung übereilt erscheint, da es sich für den Apostel, wohin schon der Ausdruck weist, bei jenem Wort nicht, wie wohl sonst, darum handelt, jede menschliche Vermittelung bei seiner Tradition vom Herrn her auszuschließen, sondern nur seinen einer jungen unerfahrenen Heidengemeinde gegebenen Bericht über die ihm hochwichtige Sache als eine aus der ersten Quelle, aus der nächsten Nähe des Herrn, aus der Zeit der Stiftung selbst geschöpften, urkundlichen, stiftungsmäßigen geltend zu machen. Oder, wie Hofmann sagt, da Paulus nur betonen will, von wem das herrührt, was er gelehrt hat, und nicht, von wem die Kunde darüber an ihn gekommen sey ¹⁾. Nicht ganz ohne Schein hat R. Ströbel die Parteinahme Müller's für Paulus von dogmatischen Rücksichten hergeleitet ²⁾.

Doch genug davon. Und nun zur Frage selbst. Aus den Einsetzungsworten also ist die Frage zu lösen. Aber ist das nicht eben bis zur Einseitigkeit in der Reformationszeit versucht worden? hat nicht gerade Luther „stracks bei den Worten bleiben“ wollen? hat er nicht die Worte zu Marburg auf dem Schloß mit Kreide als das Unentreibbare vor sich auf den Tisch geschrieben? Nun, wir wiederholen nicht bloß, man hat zu viel von den Einsetzungsworten auf Joh. E. 6 hinübergeschaut, wir sagen auch, man hat, sofern man die Einsetzungsworte betonte, sie viel zu wenig im Großen und Ganzen betrachtet, man hat, Luther wie seine Gegner, mitunter kleinlich sich an wenige Wörtchen gehängt, durch die nicht zu helfen war.

Neuerdings sind Männer der verschiedensten Farben darüber einverstanden, daß durch die Worte „das ist mein Leib“ nicht

¹⁾ Schriftbeweis 2, 2, 191.

²⁾ Dr. Jul. Müller's Lehre vom Abendmahl. Abhandlung von Ströbel in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift 1854, 593 ff.

so rasch zu entscheiden ist, wie man früher dadurch entscheiden wollte. So spricht sich auch Zul. Müller, so spricht sich mit anerkennungswerther Offenheit die biblische Theologie von Schmid aus¹⁾: „es muß zugegeben werden, daß keine zwingende exegetische Nothwendigkeit vorliegt, wonach die substantielle Auffassung die einzig richtige, und die symbolische ausgeschlossen wäre“. Wir constatiren diese Thatsache um so lieber, je mehr wir dadurch der künstelnden Akribie im Bereich der paar Worte enthoben werden. Wenn neben den Calvinisten besonnene, obschon milde Lutheraner dieß heutzutage selbst eingestehen, so ist das doch wohl ein Beweis, daß früher in diesem Punkt auch von Luther zu viel behauptet wurde. Es war und ist ein vergebliches Streben, die Möglichkeit der reformirten oder bildlichen Auffassung zu läugnen, so lange diese Worte rein für sich entscheiden sollen. Zul. Müller sagt mit Recht: daß es an sich zulässig ist, die Worte: *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα* tropisch zu verstehen, hätte von der lutherischen und katholischen Theologie nie bestritten werden sollen. Die Möglichkeit dieser Auffassung ist begründet in den Gesetzen aller Sprachdarstellung und bliebe unerschüttert stehen, gesetzt auch, daß unter allen sonstigen biblischen Beispielen tropischer Rede kein einziges dieser Stelle genau entsprechend wär. Ströbel hat in diesen Worten das Zugeständniß gefunden, daß man denn doch von der andern Seite daran verzweifeln, parallele Tropen aus der Schrift beizubringen²⁾. Dieß ist nicht bloß deshalb ein voreiliger Triumph, weil doch selbst der Gesinnungsgenosse Ströbels, Rahnis, obschon mit Auswahl, dergleichen Tropen zugiebt, sondern insbesondere, weil es sich für Müller in seiner kurzen Uebersicht gar nicht darum handeln konnte, eine Beispielsammlung anzulegen, und weil eine pedantisch-ängstliche Beispielsammlung um so nutzloser wird, je mehr zu sprachlichen und logischen Grundgesetzen aufgestiegen wird, unter denen nicht bloß dieser und jener Satz, sondern jede Satzbildung steht. Müller sagt mit gutem Grund, indem er zunächst von den zur Uebersführung tauglichsten Worten Jesu beim zweiten Zeichen ausgeht „dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut“: das Prädicat „der neue Bund“

1) S. 340. vergl. Stier S. 19. Ebrard S. 7 ff.

2) S. 596.

könne mit dem Subject „dieser Becher“, zu dem es mittelst der Copula „ist“ in Beziehung gestellt sey, doch gewiß nicht durch den Identitätsbegriff, sondern könne nur durch den Begriff der Analogie als ein Aehnliches verbunden seyn; und was vom zweiten Satze gelte, müsse dann auch vom ersten gelten „dieses Brod ist mein Leib“; wonach das „ist“ nur ein „ist ähnlich“, „gleich“ oder „bedeutet“ heißen könnte. Er behauptet von rein logischen Gesichtspunkten aus, weil Brod und Leib, weil Wein und Blut keine Identitätsbegriffe oder auch nur wesentlich verwandte Begriffe sind, so sey es nicht nur eine Möglichkeit, sie miteinander nur durch ein gewisses Aehnlichkeitsverhältniß verbunden zu denken, diese Auslegung sey sogar unabweislich.

Und müssen das nicht zuletzt auch die Lutheraner zugestehen? Ja wohl, Kahnis giebt zu: der Satz „das ist mein Leib“, rein grammatisch angesehen, könne im eigentlichen oder tropischen Sinn verstanden werden; über das Vorzuziehende müsse der Zusammenhang entscheiden. Kahnis giebt zu, im Nothfall dürfe man auch symbolisch auslegen, wenn alle Möglichkeit wörtlicher Auslegung erschöpft sey¹⁾. Kahnis giebt zu, der Satz: dieß Brod ist mein Leib, rein wörtlich genommen sey sinnlos; „hier ist gar kein Verhältniß“. Und Ströbel giebt zu: wenn der Satz in der That lautete: dieses Brod ist mein Leib, so müßte freilich die tropische Auslegung für möglich, ja recht verstanden, für nothwendig angesehen werden²⁾. Aber lautet der Satz denn nicht in der That so: dieses Brod ist mein Leib? und kann man ihn denn anders auffassen, als entweder rein wörtlich, oder wenn dieses nicht geht, bildlich? wie die reformirte Ansicht thut, die ihn zunächst wörtlich zu nehmen sucht, durch die Unmöglichkeit der wörtlichen Deutung aber zur bildlichen hinübergetrieben wird. Nein! man braucht ihn nicht bildlich zu nehmen, sagt Kahnis; nur im Nothfall, wenn keine andre Auslegung möglich ist. Also doch wenigstens im Nothfall. Nein! man darf ihn gar nicht bildlich nehmen, sagt noch strenger und gewaltiger Ströbel: „der Ausleger soll noch geboren werden, der die sprachliche Möglichkeit jenes Tropus darthut³⁾“. Denn selbst wenn es hieße:

1) S. 41. 46. 89.

2) S. 602.

3) Kahnis a. a. O. Ströbel S. 601.

dieses Brod ist mein Leib, wenn also im äußersten, niemals factischen Nothfall tropisch zu erklären wäre, so müßte doch nur für das Subject eine Metapher statuiert werden, Copula und Prädikat aber könnten durchaus den wörtlichen Sinn behalten. Als wäre das nicht der allergewaltsamste Tropus¹⁾! Aber, meinen sie nun freilich, es braucht gar keinen Tropus. Kahnis wiederholt die synekdochische Erklärung. Dieß ist mein Leib „muß“ nach ihm allerdings „nothwendig“ verstanden werden vom Brod, das Brod ist der Leib; aber das Subject dieß, an sich etwas Unbestimmtes, umfaßt nach so manchen Analogieen sowohl das zunächst erwähnte Subject Brod, als das Prädicat Leib, und diesen als die wesenhafte Substanz. „Dieß“ ist also wörtlich und buchstäblich Brod und zugleich auch der Leib²⁾. Aber eine solche Erklärung kann doch nachgerade Niemand mehr befriedigen. Denn wenn ich nach den Beispielen Luthers und den neuesten von Dr. Kahnis beim Vorzeigen eines Gefäßes wohl sagen kann: dieß ist Wasser, dieß ist Bier, dieß ist Salbe, dieß ist ein schlafbringendes Mittel, dieß ist Lebensessenz, oder beim Vorzeigen eines Sackes oder Beutels: dieß sind 100 Fl., so begreift Jedermann, daß Glas und Bier, Gefäß und Salbe, Beutel und Geld an sich und auch dem Augenscheine nach — wenn Glas oder Beutel gefüllt sind — in engster Verbindung stehen und daß ebendaher das „dieß“ Gefäß und Inhalt zusammen in sich begreift. Wer aber will von Brod und Leib dieß behaupten, daß sie in so inniger Verbindung miteinander stehen

¹⁾ S. 601 sagt er: man müßte sich dann denken, nicht auf Brod, sondern auf dieses fiele der Nachdruck, denn Christus hätte nicht das irdische Brod als solches, sondern als Träger des verbergenden Manna (Apoc. 2, 17), des himmlischen Brodes, welches ist sein Fleisch (Joh. 6, 51) gemeint. Muß man nicht staunen über solche Monstrositäten der Erklärung? Wer in der Welt wird denn zwischen dieses und Brod so trennen, daß nur auf „dieses“ der Nachdruck fallen soll; und bleibt „dieses“ nicht immer und ewig das concrete, angebotene irdische Brod? Oder soll den Jüngern der endlose logische Gedankenproceß unter den kurzen planen Worten Christi zugemuthet werden: dieses irdische Brod ist Bild des himmlischen; das himmlische Brod aber ist der Leib Christi? Ist da nicht einfacher, mit Schwenkfeld zu erklären: mein Leib ist das (wahrhafte) Brod?

²⁾ S. 88 ff.

oder daß der Augenschein schon in dem Brod den Leib zeige? Gerade das Gegentheil, denn Brod und Leib sind ihrer Natur nach Substanzen, die nicht in und miteinander sind, wie das Geld im Beutel oder das Bier im Glase. Um so weniger ist der Hörer und Zuschauer in die Möglichkeit versetzt, wenn ihm Brod angeboten wird mit den Worten: dieß ist mein Leib, auch nur einen Augenblick lang die Illusion zu haben, als würde ihm in dem „dieß“ neben dem Brod zugleich der Leib in die Hand gegeben. Das hat wohl auch Ströbel gefühlt, und darum der Synekdoche entsagt, um dennoch zum gleichen Ziel zu streben: das „dieß“ ist wirklich und eigentlich der Leib. Hat Rahnis uns belehrt, das „dieß“ „müsse nothwendig“ vom Brod verstanden werden, so belehrt uns Ströbel: entfernt nicht so darf es verstanden werden. Das war eine schlaue „Operation“, das war eine „Gewaltthat“, statt: dieses ist mein Leib, zu sagen: dieses Brod ist mein Leib. Diese Redeweise hat Christus nicht gebraucht und auch die Luther'sche Erklärung ist „sprachlich fehlerhaft“, wenn sie erklärt: dieses = Brod. „Das Demonstrativsubject will absichtlich jeden Rückblick auf das Frühere abschneiden, es will den Leser gleich von vorn herein darauf aufmerksam machen, daß der mit *τοῦτο* bezeichnete Gegenstand nicht als Brod, Speise, Dargereichtes u. s. f., sondern als etwas von diesem allem Verschiedenes, erst durch das Prädicat namhaft zu Machendes in Betracht komme. Mit dem *τοῦτο* wird nicht gelängnet, daß der betreffende Gegenstand nach einer andern Seite hin auch „Brod“ seyn könne, aber diese andre Betrachtungsweise wird (als heterogen für den Zweck) vorsätzlich verschwiegen. Weil *τοῦτο* völlig vom Brod absieht, so ist jede Erklärung, die auch nur die indirecteste Anspielung auf das Brod enthält, sprachlich unrichtig“. Es handelt sich also mit dem *τοῦτο* einfach darum, ein noch unbekanntes Subject bekannt zu machen, nicht ein bekanntes einzuführen. Das Subject ist da nur das noch unbekannte Prädicat, das Prädicat das bekanntgewordene Subject¹⁾. Wir konnten uns nicht enthalten, von diesen Auslassungen Notiz zu nehmen, um zu zeigen, wie von einzelnen Lutheranern,

¹⁾ Vgl. Ströbel in Rudelbach und Guericke 1850, 4, 642. Insbesondere aber oben erwähnten Aufsatz, S. 598. 602 ff.

die so hoch vom Rathgeber herab die symbolische Auslegung als „ordinärste Sorte rationalistischer Ausdeuterei“ verunglimpfen, im Interesse ihres Dogma's das Schriftwort ausgedeutet wird. In dem *τοῦτο* liegt also nicht die indirecteste Anspielung auf das Brod. Mit dem *τοῦτο* wird jeder Rückblick abgeschnitten. Ist es nicht genug, dieses gegen die Elemente des Nachtmahls so gewaltthätige und zerstörerische Wort nur zu erwähnen, um diese neue Erklärung sammt den exegetischen Beweisen, auf die sie sich stützt, für geschlagen zu erklären¹⁾? So wenig vermögen diese Erklärungen zu leisten, was sie leisten wollen. Das buchstäbliche Verständniß des Worts: „Das ist mein Leib“ ist durch keine Anstrengungen zu retten. Drum darf man mit Erlaubniß des Dr. Kahnis selbst zur tropischen Auslegung hinübergehen, die unter solchen Erklärungen wirklich zur Hülfe im „Nothfall“ wird und der er in der That nur unbedeutende Gründe in den Weg gestellt hat²⁾. Die symbolische Auslegung erscheint nicht bloß

¹⁾ Ströbel firengt sich vergeblich an, zu zeigen, daß das Demonstrativ-Pronomen *οὗτος* in N. T. Beispielen bloß auf ein nachfolgendes, nicht auf ein vorangehendes Subject weise. S. 598 f. 604. Hier wird sogar behauptet, es würde ein vollkommenes Mißverständniß geben, wenn man in Mt. 21, 38 das *οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος* auf das vorangehende *ὁὗς* bezöge. Aber sind wir denn nicht durch B. 37. 38 mit größter Bestimmtheit darauf hingewiesen, daß die *γεωργοὶ* den *οὗτος* eben als den *ὁὗς* erkennen, der als solcher zugleich der *κληρονόμος* ist? Und wenn selbst hier oder sonst das *οὗτος* mehr durch das folgende Prädicat als das vorangehende Subject präcis ausgedrückt würde, würde nicht mindestens mit dem *οὗτος* auf das vorangehende concrete Subject in seiner allgemeinen Wesensbestimmtheit reflectirt, wie hier auf das vorangehende Subject Brod?

²⁾ Solche unbedeutende Gründe sind z. B. S. 44: der Tropus müßte doch vorbereitet seyn. Aber könnte man sich denn nicht auf Joh. c. 6 als Vorbereitung berufen, wenn eine Vorbereitung überhaupt nöthig ist. Oder: Niemand werde behaupten wollen, daß ein gebrochenes Brod ein nahe- liegendes Symbol für einen zu opfernden Leib, auszuschenkender Wein für ein zu vergießendes Blut sey. Außer Kahnis findet wohl Jedermann nahe- liegende Aehnlichkeiten; und er selbst sagt ja doch ausdrücklich S. 433: das gebrochene Brod ist ein Symbol des gebrochenen Leibs, der Wein Symbol des Bluts. Ein unpassendes, weithergeholtes Symbol? Ebenso unbe- deutend ist der Einwand S. 45: das Symbolische müsse im Gebrochenwerden liegen; aber doch werde das Brod auch zum Genuß gegeben; das Symbol könne doch nicht beides in sich begreifen. Warum denn nicht? symbolisches Brechen und symbolisches Essen.

als möglich, sie erscheint als nothwendig. Denn die Logik wird zu jenem Satze „das ist mein Leib“ wenn man ihn rein für sich nimmt und wenn man ihn so nimmt, wie er ist, immer nur das sagen können: hier wird entweder etwas logisch Unmögliches behauptet, nämlich die logische und reale Identität von Brod und Leib, oder es wird das logisch Denkbare behauptet: Brod steht zunächst in einer gewissen Analogie mit dem Leib, weil Brod und Leib Körper sind, die gebrochen werden können, die ernähren können, Brod bedeutet den Leib. Diese Erklärung liegt auch um so näher, weil das Symbol, um das es sich hier handelt, nicht „unvorbereitet“ auftritt, wie häufig und noch von Rahn's gegen die symbolische Fassung des Satzes eingewendet wird, weil Christus sich lange zuvor als den wahren Brodspender und Durststiller seinen Jüngern bezeichnet und auf seinen Leib und sein Blut dabei ausdrücklich hingewiesen hat.

Aber doch ist es zu weit gegangen von reformirter Seite, wenn man die Möglichkeit anderer Auslegungen ganz läugnen will. Zwar daß die katholische Auslegung auch möglich sey, wollen wir nicht behaupten, wenn auch Andere schon gesagt haben, sie sey eigentlich die pünktlichste, buchstäblichste Auslegung. Die katholische Auslegung hat eine gewisse Verwandtschaft mit der reformirten. Sie ruht theilweis wenigstens auf demselben Grundsatz der logischen Unvereinbarkeit der zwei Gegenstände Brod und Leib; die reformirte Auslegung sagt: sie haben höchstens eine gewisse Aehnlichkeit, die katholische: sie schließen einander aus. Die reformirte aber hält das Brod als das thatsächlich Vorhandene fest und statuirt nur ein ideelles Daseyn des Leibes für den Geist, der beim Brod an den Leib als etwas Aehnliches denkt; die katholische sucht den Leib als das thatsächlich Vorhandene zu gewinnen und bezeichnet nun, mit dem Einen das Andere ausschließend, das Brod als das Nichtsehende, Nichtmehrsehende, als das Verwandelte. Brod ist der Leib geworden durch Verwandlung¹⁾. Offenbar aber streitet es ebensosehr gegen den

¹⁾ Wir sagen nicht, daß diese logischen Reflexionen oder eine scrupulöse Exegese das Hauptmotiv der kathel. Auffassung gewesen seyen. Diese Lehre von der Verwandlung war dem kathel. Bewußtseyn eben so nöthig, als der Reformation unnöthig und anstößig. Für den Katholiken vollendet sich

Augenschein, wie gegen die Grammatik und Logik, das Subject des Sages, und zwar indem es eben als augenfällig Sichtbares angeboten wird, als nichtsehend und aufgehoben durch ein anderes Seyn zu denken, während im ganzen Sagesdruck im Geringsten nichts auf diesen Annihilationsproceß hinweist, da es nicht heißt: Brod ist Leib geworden, sondern Brod ist Leib. Von der lutherischen Erklärung aber müssen wir sagen, sie ist doch eine mögliche Erklärung. Dieß sprechen wir aber natürlich nur in dem Sinn aus, daß die bildliche Auffassung als das Nächstliegende festgehalten und durch eine realistische insofern ergänzt wird, als angenommen wird, mit dem Bild ist zugleich die Sache da, das Brod ist ein Bild des Leibes und hat doch zugleich den Leib in seinem Gefolge bei sich und mit sich. Diese Erklärung ist nicht die nächstliegende, sie erhält ihre Stärke erst im Zusammenhang, aber sie ist nicht nur möglich, sie ist auch nicht einmal gedrückt durch den Vorwurf der Künstlichkeit. Wir wollen nichts von Synecdoche. Aber es ist nicht nur auf lutherischer Seite, besonders von Brenz und Luther selbst, sondern bekanntermaßen sehr energisch von Calvin behauptet worden, die göttlichen Zeichen sind keine leeren Zeichen, sondern *signa efficacia et exhibentia*. Und für diese Ansicht fehlte es nicht an exegetischen Beweismitteln, besonders aus dem A. T. in den Zeichen Gottes und der Propheten: der Regenbogen, die Beschneidung im A. Bund ist Zeichen des Bundes und Träger des Bundes Gottes mit der Menschheit, die Paschahandlung Symbol und Träger der göttlichen Verschönerung ¹⁾. Mit dem Bild die Sache, und nicht bloß (mit Ebrard) ein Pfand der Sache, mit dem Brod der Leib!

das Bewußtseyn der wirklichen Gegenwart des Leibes erst damit, daß dieser der sinnlichen Anschauung sich anbietet, damit, daß das sinnliche Subject, auch wenn es nicht immer statt des Brodes den leibhaftigen agnus Dei sieht, wenigstens den sinnlichen Reiz empfindet, in jedem Moment der Anschauung des Brodes zu wissen: nur scheinbar sehe ich Brod, in Wahrheit sehe ich den Leib.

¹⁾ Vgl. Gen. 17, 13 von der Beschneidung: וְהָיְתָה בְּרִיתִי בְּבָשָׂרְכֶם - der Bund soll an eurem Fleische seyn. Der Regenbogen erscheint Gen. 9, 15 f. als Zeichen, das Gott selbst an seinen Bund erinnert und insofern immer wieder den Bund bringt und aufrecht hält. So das Blut des Paschahammes Zeichen und Mittel der Verschönerung. Ex. 12.

So lassen sich im Allgemeinen die entgegengesetzten Ansichten begründen. Aber wer hat nun eigentlich Recht? Das ist auf dem schmalen Raum der paar Worte trotz alles Pressens und Zwingens nicht zu entscheiden. Nur so viel kann man sagen: wenn allein diese Worte entscheiden sollen, wie man früher wollte, dann hat gewiß die reformirte Ansicht gewonnen. Denn sie ist die natürlichste. Nimmt man sie aber im Zusammenhang des vollständigen Einsetzungswortes und der Einsetzungshandlung, dann zeigt sich vielleicht, daß Luther, indem er die Worte preßte, vielleicht doch nicht bloß von seinem Eigensinn oder von seinem subjectiven Heilsbedürfniß sich beherrschen ließ, sondern von jenem instinktvollen feinen Wahrheitsgefühl, kraft dessen er, wie kein Anderer, das Richtige wenn nicht immer klar zu erkennen, doch leibhaftig zu treffen mußte.

Mit diesem Recurs zur ganzen Handlung treffen wir einerseits mit Rückert zusammen, der ebenfalls durch Betrachtung der „Handlung“ als der Hauptsache zum Ziel zu kommen sucht, andererseits trennen wir uns von ihm, weil er, wie uns scheint, nicht ganz mit Recht bei seiner Erklärung doch nur einen Theil der Handlung berücksichtigt. Er hält sich an das Symbol des Brechens des Brodes, um hierin den Nerv der Sache zu finden; aber gehört zur Handlung denn nicht auch das Segnen des Brodes als einer menschlichen Speise und das Uebergeben des Brodes als einer Speise? Er hält sich ferner nur an die äußere Handlung, indem er den Worten Jesu nur die untergeordnete Bedeutung giebt, die Leiter des Denkens der Empfänger zum richtigen Verständniß der symbolischen Handlung zu seyn; aber erscheinen denn nicht gerade die Worte als das Dominirende in der ganzen Handlung, nicht bloß weil sie erst den Jüngern den Act des Brechens deuten, sondern noch vielmehr, weil sie die Bestimmung des Gebrochenen für ihr Heil und ihr individuelles Bedürfniß aussprechen. Aus dieser gewaltsamen Verkürzung der Handlung entsteht denn auch die schwerlich gutzuheißennde Erklärung: „das Gebrochene (*τοῦτο*) ist mein Leib, d. h. was ich durch das gebrochene Brod symbolisch andeuten will, das Gebrochene und Zerstörte ist mein Leib. Denn hier ist an die Stelle des concreten Gegenstandes, des Brodes, eine Abstraction gesetzt, hier wird den Jüngern das Verständniß einer Abstraction zugemuthet, während Alles sie darauf

hinweist, in dem *τοῦτο* ein Concretum und zwar eine angebotene wenn schon durch Brechen entstandene Speise zu empfangen, hier wird der Uebergang vom bloßen Zeigen zum Geben durchaus nicht erklärt, hier wird, die Richtigkeit der Berichte neben Marcus vorausgesetzt, die Tautologie eingeführt, daß Christus erklärt: das Gebrochene ist mein Leib, der gebrochen wird. Die Rückert'sche Erklärung ist wohl ein neuer Versuch, die Worte der Einsetzung ohne alle Bildlichkeit ganz eigentlich zu nehmen. Je mehr aber die Versuche zur Rechten und Linken mißglücken, um so geforderter ist es, zunächst zu einer symbolischen Erklärung einzulenken, die bei allen Anstößen, welche sie mit ihrem Significat oder Signum Rückert und Ströbel bietet, doch ungleich befriedigender ist als ihre Erklärung, und unter allen Umständen die Logik zum Bundesgenossen hat ¹⁾.

Auch Zul. Müller nimmt einen Anlauf, aus dem Einsetzungswort und der Einsetzungshandlung im Großen seinen Beweis zu führen. Zunächst weist er zu Gunsten der rein symbolischen Auslegung darauf hin, daß die Jünger vermöge der ganzen äußeren Situation an eine von der persönlichen Gegenwart Christi verschiedene Präsenz seines Leibes unmöglich haben glauben können. Dann aber erklärt er weiter: „es ist an sich schon schwer zu denken, daß Christus in dem feierlichen Moment des Abschiedsmahles unter Sinnbildern und Aussprüchen, die an die erhabene Rede von seiner Selbstmittheilung an die Gläubigen (Joh. 6) erinnerten, lediglich eine symbolische Feier haben einsetzen wollen, ohne eine reale Mittheilung daran zu knüpfen, wie denn auch unter dieser Voraussetzung das große Gewicht, das Christus nach 1 Cor. 11, 23 auf diese Stiftung gelegt, sich gar nicht erklären läßt“. Das ist aber ein kurzer Anlauf. Nicht bloß geht Müller sofort zu ganz anderen Stellen und natürlich wieder mit besonderem Nachdruck zu Joh. 6 über, schon in obigen Worten selbst ist nur flüchtig auf die selbständige Beweisraft der Einsetzungshandlung hingewiesen, mit Vorliebe wird wieder auf Johannes recurriert und nur an die Anklänge, die

¹⁾ Vgl. die Anzeige Baur's über das Rückert'sche Werk, theol. Jahrb. 1857, S. 533 ff. Auch den Anonymus in den Studien u. Kritiken 1858, 1. Auch Baur legt den Rückert'schen Einwendungen gegen die bisherigen trospischen Erklärungsweisen keinen größeren Werth bei. S. 537 f.

das Einsetzungswort in seinen Sinnbildern und Aussprüchen im Verhältniß zu Johannes bietet, wird erinnert. Versuchen wir es selbst, nach einigen anderen Vorgängen, namentlich dem Stier's, hierin eingehender zu sehn, so müssen wir sagen: durch die bloß bildliche Auffassungsweise wird der Gehalt der Handlung im Ganzen verflüchtigt und es wird der Gehalt der Einsetzungsworte im Einzelnen verflüchtigt.

1. Der Gehalt der Handlung im Ganzen wird verflüchtigt. Es zeigt sich vor Allem eine großartige Incongruenz von Inhalt und Form der Handlung, wenn die rein symbolische Auslegungsweise als die richtige angenommen wird. Ohne Zweifel ist diese Handlung der ganzen äußern Form nach eine überaus gehobene und feierliche Handlung, die feierlichste, die der Herr jemals in seinem Leben und Wirken vollbracht hat. Hohe Worte und bedeutsame Symbole, beide im Lapidarstil der vielsagendsten Kürze, in schlagendem, gewichtvollem Parallelismus, mit gehäuften Einladungsworten, die dem Uebergeben des Brods noch zur Seite gehen und dringender nicht seyn können: „nehmet, esset“, mit der besorgten Mahnung für jeden Einzelnen, am Genuß sich zu theilnehmen, mit der bestimmten Aufforderung zu fortwauernder Wiederholung in der Zukunft — das Alles nur dazu, damit die schwer fassenden Jünger in einem Bilde verdeutlicht sehen, was sie durch Worte längst gewußt haben, nämlich die durch den Tod Jesu zu schaffende Vergebung der Sünden? Diese Repräsentation des Todes und der Früchte des Todes mag immerhin ein rührender Act genannt werden, aber der spezifische Inhalt dieser Handlung, die den gemachten Voraussetzungen nach gegen frühere Worte und Handlungen nichts wesentlich Neues gab, ist offenbar viel zu unbedeutend, als daß es dieses Aufwands von Mitteln und Handlung gebraucht hätte, dessen der Herr sich früher enthalten hatte, auch wo er große und wo er die größten Gaben ausheilte. Immerhin hätte er das Symbol den Jüngern darreichen mögen, um ihnen anzudeuten, was auch ihnen gehöre und was auch sie sich anzueignen haben, aber die begleitenden Mittel mußten dann gespart werden, die dringende und zwingende Einladung zum Nehmen war dann unnöthig, das Beiziehen jedes Einzelnen war dann pedantisch, der Wille der un-

begränzten Wiederholung war dann übertrieben. Mit viel Form und wenig selbständigem Inhalt wird das Abendmahl zu einer pompösen Handlung. Pompöse Ostentation ist Christi Sache am allerwenigsten.

Auch die uranfängliche Beziehung des Nachtmahls zum Passahmahl fordert einen höheren Inhalt für das Nachtmahl. Diese Beziehung wird neuestens von Rückert geläugnet. Aber es ist, wie auch Baur hervorhebt, eine bedenkliche Action wider die Glaubwürdigkeit der Synoptiker, wenn ihre Berichte, die zweifellos das Nachtmahl in engste Beziehung zum Passahmahl setzen, so eilig verworfen werden ¹⁾. Die Synoptiker haben ihren Vertheidiger selbst an Paulus, der Christum unser für uns getödtetes Passahlamm nennt. Die Passahfeier wird ihrer ursprünglichen Bedeutung nach, welche hier allein in Frage kommt, weil Christus als Einführer eines erneuten Passahmahls an die erste Bedeutung anknüpfte, verschieden erklärt. Höchst wahrscheinlich, ja sicher, hatte die ursprüngliche Handlung, wie sie noch in Aegypten entstanden war, in der Sühnung der Sünden nicht ihren Mittelpunkt, weil das Sühnopfer Festmahlzeiten ausgeschlossen hätte, aber jedenfalls stellte sie dar und vollbrachte die Reinigung und Heiligung der Menschen und der Häuser durch ein hingegabenes reines Thierleben und näherte sich mindestens in der Blutbesprengung dem Typus der Sühnopfer. Hat aber Christus sein Nachtmahl an das Passahmahl zeitlich, örtlich, der äußeren Form und dem Inhalt nach als Vollendung desselben auf's engste angeschlossen, so durfte der Inhalt nicht in einer bloßen Symbolik seines Todes sich erschöpfen, er mußte die Kraft dieses Todes, die reinigenden, heiligenden, sühnenden Kräfte des Todes des vollendeten Passahlammes in sich begreifen.

Ohne Weiteres ist endlich deutlich, wie matt im Ganzen der Abschied Jesu von den Jüngern nach all' den schönen Abschiedsreden schloß, wenn er ihnen zum Schluß nichts zu geben vermochte, als ein Bild seines Todes. Sonst hatte er immer zu geben, im letzten Augenblick, wo es ihm ziemte, das Größte zu geben, und wo es den Jüngern Noth that, das Größte zu empfangen, schied er, ohne etwas zu geben, wie ein scheidender Freund, der mit bloßen Worten tröstet. Sagt man: wie denn? er tröstet sie doch mit

¹⁾ Baur a. a. D. S. 535 ff.

dem höchsten Trost, mit der großen nahen Frucht seines sündentilgenden Todes! so antworten wir: ja freilich. Aber je mehr dieser Eröffnung Werth beigelegt wird, um so bestimmter wird man auch auf die Anerkennung einer Gabe im Nachtmahl und zwar einer spezifischen Gabe hingetrieben.

Der Abschied des scheidenden Herrn fordert eine größere Gabe, als die Gabe eines äußeren Symbols, und die thatsächliche Form seines Abschieds, die Beziehung zum Passahmahl eingeschlossen, läßt unzweifelhaft eine größere Gabe erwarten: soll der Abschied des Herrn von den Seinen dadurch erst recht arm werden, daß wir annehmen, er hat nicht nur nichts gegeben, er hat durch die gehobene Form Erwartungen geweckt und Erwartungen nicht erfüllt?

Wir sagen 2.: der Gehalt der Einsetzungsworte im Einzelnen wird durch obige Auslegung verflüchtigt. Es heißt in den Einsetzungsworten, an der Spitze derselben „nehmet, esset“. Die Aufforderung zum Nehmen und Essen bezieht sich wohl zunächst auf das angebotene Brod, aber darauf bezieht sie sich doch nicht allein. Das Brod ist ihm ja nichts Selbständiges, das seinen Werth an und in sich selbst hätte, es ist das bloße Symbol geworden des Leibs; schon in sofern, weil es sich nach der Idee des Herrn gar nicht wesentlich um das Brod, sondern um den Leib handelt, muß auch die Aufforderung zum Nehmen und Ergreifen nicht nur auf das Brod, sondern noch vielmehr auf den Leib sich beziehen. Auch wäre es geradezu ein Fehler in der Symbolik, wenn Jesus eine Thätigkeit in Beziehung auf das Symbol sollicitiren würde, die nicht eine höhere Thätigkeit des Subjects hinsichtlich des Symbolisirten darstellen sollte. Ja, der Fehler wäre um so größer, weil so überaus nachdrücklich zu dieser ergreifenden Thätigkeit eingeladen wird, weil es nicht nur heißt, er brach es und gab es ihnen, sondern noch dazu: nehmet, und noch dazu: esset. Denn für das bloße Geben und Nehmen des Brods hätte doch sicher Ein Aufforderungswort genügt. Sonach ist es eine offenbare Gewaltthätigkeit, die Aufforderung zum Nehmen und Empfangen auf das Brod zu beschränken, die Aufforderung zum Nehmen des im Wilde dargestellten Leibes zu verneinen ¹⁾. Hält man entgegen,

¹⁾ Vgl. auch Stier S. 30.

das wird ja nicht geläugnet, daß Christus unter der Form des Gebens und Nehmens des Brodes zum gläubigen Nehmen des Leibs d. h. zur gläubigen Aneignung des bundstiftenden Todes ermuntern wollte, so ist das ein Zugeständniß, das von selbst zu einem größeren Zugeständniß treibt. Man faßt bei diesem Zugeständniß die Sache so auf: nicht so habe es der Herr gemeint, als sollte jetzt, eben im Augenblick, der Leib Christi und sein Versöhnungstod ergriffen werden, sondern die symbolische Handlung sollte den Jüngern nur nahe legen, wie sie überhaupt und künftig und nach geschehenem Versöhnungstode diesen Tod sich zu eigen machen müßten. Aber das ist wieder nichts mehr und nichts weniger als eine starke Verflüchtigung der Handlung. Und zwar in zweifacher Hinsicht. Hinsichtlich des Nehmens. Nicht nur überhaupt oder erst nach geschehenem Tod sollten die Jünger Leib und Blut Christi und den darin beschlossenen Versöhnungstod ergreifen und nehmen, sondern jetzt, in diesem feierlichen, gehobenen Augenblicke, während der Meister die großen Worte redete: nehmet, esset. Es ist ebenso eine Verflüchtigung hinsichtlich des Gebens. Davon wird gar nichts geredet, daß Christus gegeben hat. Als ob sich von selbst verstände, daß Leib und Blut nur genommen werden dürften, oder wenigstens als hätte dieser Uebergabe-Act gar nichts Wesentlichen zu bedeuten gehabt, als hätte diese Uebergabe schon früher stattgefunden, wo der Herr von seinem Tod redete, oder als hätte sie erst stattgefunden, da er am Kreuze hing. Thatsächlich aber hat Christus seinen Jüngern früher niemals seinen Versöhnungstod, geschweige denn seinen wirklichen Leib, als Eigenthum übergeben und zugetheilt, sondern nur ganz objectiv hat er von diesem Tod und seiner Bedeutung für die Welt geredet, und am Kreuz hat er ihn auch nicht mehr übergeben. Es ist eine unendliche Willkür des Hinwegschauens über klar und bestimmt gegebene geschichtliche Momente, wenn das Nehmen und Geben am Nachtmahlsabend so ignorirt und in die Abstraction eines allgemeinen zeitlosen und geschichtslosen Acts aufgelöst wird.

Das ist wohl die Hauptinstanz, die aus den Einsetzungsworten gegen die bloß symbolische Auffassungsweise geltend zu machen ist. Es ist aber doch nicht die einzige Instanz. Jedes Wort im Einsetzungswort ist eine Widerlegung dieser Abstractionen. Da steht von einem Blut des Neuen Testaments geschrieben,

das den Jüngern zugehören soll. Christus bringt zur Versiegelung eines neuen Bundes in seinem Tod das Bundesopfer. Ist das den Jüngern etwas Neues oder etwas Altes gewesen? Haben sie vorher schon etwas von einem Neuen Bund gehört und daß sie Glieder dieses Neuen Bundes seyn sollten? ¹⁾ Manches hatte bis jetzt schon auf diesen neuen Bund gedeutet, aber ausgesprochen war er noch nicht; und noch Mehreres hatte den Glauben erregen können, als sollte der Alte Bund auch in Christo festgehalten werden. Auch der Neue Bund, indem er auch nur in Worten angekündigt, proclamirt, vollends indem er als der andern Tags im Blut zu versiegelnde gegeben wurde, war eine positive Gabe, ein Geschenk, ein Segen des Scheidenden, und nur die Geschichtslosigkeit überspringt den entscheidenden Punkt, die große Geburtsstunde des Neuen Bundes, um in dogmatisirender Verallgemeinerung an's Erscheinen Christi überhaupt und an den Glauben an Christum überhaupt die Thatsache und Wirklichkeit des Neuen Bundes anzuknüpfen. Da steht endlich bei Paulus: das ist mein Leib, der „für euch“ gebrochen wird. War das etwas Neues oder Altes für die Jünger, daß der Leib für sie, d. h. dem nächsten Sinne nach zu ihrem Besten (nicht fühnend und stellvertretend: an ihrer Statt), gebrochen werden sollte? Es war etwas Neues. Der Herr hatte zu den Jüngern noch niemals etwas davon gesagt, daß er für sie sterbe; er hatte in der Regel nur gesagt, daß er sterbe. Und wo er in sparsamen Andeutungen etwas weiter redete, da sprach er davon, daß er sein Leben gebe als Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28.) oder für das Leben der Welt (Joh. c. 6.), oder für seine Schafe (c. 10) ²⁾. Jetzt erst wußten sie, der Herr stirbt ins-

¹⁾ Wenn die Vermuthung Baur's a. a. Orte S. 551. ff. richtig wäre, daß das Wort von einer *καὶ ἡ διαθήκη* vielleicht erst durch Paulus in die Synoptiker hereingekommen, so würde dieses Argument freilich fallen. Aber wir weisen eine Vermuthung ab, die die Glaubwürdigkeit der Synoptiker wie des Paulus so in Frage stellt.

²⁾ Ehrard, Dogma vom heil. Abendmahl I, 112., sagt mit Unrecht, Jesus habe im Nachtmahl zuerst den Jüngern die Bedeutung seines Todes als Sühnopfer erklärt. Diese Bedeutung hatte er früher erklärt, diese Bedeutung hat er im Abendmahl gar nicht erklärt, da sein Tod in den Einsetzungsworten nicht specifisch als Sühnopfer erscheint. Aber das oben Erwähnte war neu.

besondere auch für uns, nicht nur für die Sünder im Volk und nicht nur für die Sünder im Allgemeinen seinen reinigenden, heiligenden, Gemeinschaft mit Gott wirkenden und insofern zuletzt auch versöhnenden Tod. Und schon daß er es ihnen sagte, war eine große Gabe des Nachtmahlabends; aber er sagte es ja nicht bloß, er theilte ihnen unter einem Bilde den Leib ausdrücklich als Gabe zu, der für sie sterben sollte. Also auch hier nur einmal Geschichte statt dogmatischer Allgemeinheiten, so muß ja das Nachtmahl wieder in der specifischen Größe erscheinen, die der Stifter ihm ursprünglich zugebracht, die er in seiner Form nicht nur, sondern auch in seinem Inhalt ausgeprägt, die er als Basis seiner unbegrenzten Wiederholungsfähigkeit ihm verliehen hat, die aber im Verlauf der Kirche eben so sehr durch die Fehler der Dogmatik, wie durch die Zweifel und Anstöße der Exegese und der Logik vielfach vergessen und verloren worden ist.

Von der Basis der symbolischen Erklärung, die nicht aufgegeben werden kann, ist also unbedingt zu einer realistischen Auslegung, welche die wirkliche Uebergabe von Leib und Blut irgendwie festhält, einzulenken: so wie Luther eine solche im Sturm und Drang der Reformationsbewegung unerschütterlich festgehalten und Bucer und Calvin in irenischem Streben und aus eigener Ueberzeugung auch für die reformirte Kirche zu gewinnen suchten. Aber weder zu Luther noch zu Calvin vermögen wir so ganz einzulenken, wenn wir schon im Hauptpunkt uns mit ihnen einig wissen.

Luther lehrt die wirkliche Gegenwart und die wirkliche Genießung des wahrhaftigen, wesentlichen Leibes Christi. Diese Auffassung hat ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten, weshalb Luther auch weder den Widerspruch der reformirten Kirche jemals überwinden, noch auch nur in der eigenen Kirche die nöthige allgemeine Unterstützung jemals finden kann und finden konnte. In Abweisung dieser Auffassung wollen wir der ursprünglichen Tendenz dieser Zeilen treu bleiben und nur vom Standpunkt der Einsetzungsworte sie bekämpfen. Wir opponiren hier nicht gegen die Lehre von der Ubiquität, von der Ueberallheit des Leibes Christi, die, ein zweifelhafter Hilfsatz zur lutherischen Abend-

mahlslehre, ihren klaren schriftmäßigen Grund bis jetzt nicht beweisen konnte, insbesondere nicht in den Einsetzungsworten, und die den historischen, menschlichen Christus wenigstens für unser irdisches, menschliches Denken zu rauben droht. Wir opponiren nicht gegen die Lehre von einem geistigen und doch mündlichen Genießen des Leibes, obwohl unser menschliches Denken darin eine unklare Mischung und einen grellen Widerspruch, und zwischen einem mündlichen und dem allseits abominirten „kapernaitischen“ Essen (Joh. Cap. 6, 52. 59) keinen wesentlichen Unterschied, sondern Uebereinstimmung findet. Aber wir beweisen aus dem Einsetzungswort, daß der Leib Christi nicht wohl als wirklich und wahrhaftig gegenwärtig im Abendmahl gedacht werden kann.

Er war beim ersten Abendmahl nicht gegenwärtig, um übergeben zu werden. Setzt man sich auch über die Schwierigkeit hinweg, daß Christus den Leib vor dem Opfertod doch gewiß nicht „in der Dualität der Opferung“ (um einen Rahnis'schen Ausdruck anzueignen) geben konnte, sondern nur in seiner Opferungsbereitschaft, so bleiben doch auch sonst Schwierigkeiten genug übrig. Weder konnte Christus daran denken, ihn zu übergeben, noch konnten die Jünger daran denken, ihn zu empfangen. Persönlich, in der ungetrennten Einheit von Geist und Leib war Christus unter ihnen gegenwärtig, aber unmöglich so, daß er durch ein Wunder seinen Leib von sich abgelöst, nur scheinbar noch mit einem Leib bekleidet dagessessen, und den wirklichen Leib indessen den Jüngern dargeboten hätte, und unmöglich auch so, daß er seinen Leib verdoppelt und vervielfältigt, und ein zweites Exemplar, ein Abbild seines Leibes, ein todttes oder lebendiges, an sich ein Wunder und durch Unsichtbarkeit und Ungreifbarkeit noch einmal ein Wunder, dargereicht hätte. Beide Auswege sind unmöglich; nicht bloß ist dann die ganze wichtige Handlung, diese ganze geheimnißreiche Uebergabe insofern vereitelt worden, als die Jünger sie gar nicht zu verstehen und darum auch das Angebotene gar nicht zu empfangen wußten — wer kann das glauben, die Jünger haben wirklich den Leib Christi zu essen geglaubt, ohne sich zu sträuben oder doch zu fragen? — sondern insbesondere wäre durch eine solche Proceedur uns unser Christus geraubt, weil sich hiemit klar erweisen würde, daß er in der That nicht einen menschlichen Leib, sondern nur einen

Scheinleib besessen hätte, bald sichtbar, bald unsichtbar, bald in der Sichtbarkeit selber täuschend, bald einfach, bald doppelt und wohl in's Unendliche vervielfältigungsfähig, und weil somit gerade mit der Uebergabe dieses Leibes, der uns erlösen sollte, kein werthvolles Eigenthum, sondern die pure Täuschung, ein Nichts, ein Stein als Gabe uns in die Hand gedrückt würde. Die Stärke dieses Arguments ist so evident, daß man sagen muß: der Glaube an eine Gegenwart des wirklichen Leibes Christi im Nachtmahl wäre wohl nicht so leicht aufgekommen, wenn man auch nur ein wenig mit Aufmerksamkeit beim geschichtlichen Stiftungsmahl sich aufgehalten hätte, und nur nicht gleich, Joh. 6 in der Hand, dogmatisch weiter geschweift wäre. Auch Jul. Müller, dem hier Rückert und so viele Andere zur Seite stehen, sagt in diesem Stück mit aller Entschiedenheit: wie konnte Christi Wort: *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα* von seinen Jüngern anders als sinnbildlich aufgefaßt werden, da die doketische Vorstellung von einem zweifachen materiellen Leibe Christi, einem ihnen unverändert gegenüberstehenden und einem von ihnen genossenen, ihnen nothwendig völlig fremd war. Hätten sie dennoch das Wort eigentlich verstanden, so mußte ihnen die Vorstellung, daß das Brod der Leib ihres Herrn sey, so lebhaftes Erstaunen erregen, daß sie nach der Analogie ihres sonstigen Verkehrs mit ihrem Meister gewiß nicht unterlassen haben würden, ihn um einen Aufschluß über den Sinn seiner Worte zu bitten.

Dieser Einwendung wird wohl in zweifacher Weise ausgewichen. Man hält die Uebergabe des Leibes im ersten Nachtmahl fest oder man hält sie nicht fest. Man sagt im ersten Fall vor allen Dingen: es ist nicht entscheidend, daß die Jünger den Sinn der Worte des Herrn noch nicht richtig gefaßt haben. Manches Wort des Herrn, sagt Schmid, haben sie erst spät richtig verstehen gelernt, als sie den Geist der Wahrheit empfangen (Bibl. Theol. S. 341). Gewiß aber ist es doch ganz etwas Anderes, wenn die Jünger im Zusammenhang der Rede des Herrn Einiges nicht ganz verstanden, als wenn sie eine Rede und noch vielmehr einen Handlung des Herrn ihrer Totalität nach, ohne sofort eines Besseren belehrt zu werden, mißverstanden. Und welche Handlung? die feierlichste, die geheimnißreichste, die Handlung, bei der Christus allermeist auf Verständniß bringen mußte, nicht bloß, weil er so-

fort von ihnen schied und darum den Werth seiner Abschieds-schenkung ihnen begreiflich machen mußte, sondern vielmehr, weil er überhaupt das Größte gab und weil das Heiligste selber entheiligt wurde, indem es unnütz gegeben und ohne Verstand empfangen wurde. Der Gebende aber wußte es, mußte es wissen, daß die Gabe von gewöhnlich organisirten und vernünftigen denkenden Menschen und insbesondere von diesen in allen Stücken an den Augenschein gebundenen Jüngern nicht verstanden wurde; dennoch hätte er sie nicht bloß gegeben, sondern wäre sogar glücklich und befriedigt gewesen in diesem Kreise, den er nicht mit einem Wort seine Unzufriedenheit, sondern nur seine Sehnsucht einstiger Erneuerung dieses Mahles im Himmelreich empfinden ließ ¹⁾. Auch materiell wird die Thatsache gerechtfertigt. Man sagt nämlich: Christi Leib war bei Einsetzung des Nachtmahls schon verklärt. Er war verhüllter Weise schon verklärt, sagt Olshausen. Warum soll der Verklärungsleib, welcher auf dem Berg seinen Glanz auf Christi Gewand warf, nicht auch den Elementen sich haben mittheilen können, sagt neuestens noch Rahn ²⁾. Aber diese Ansicht hat keinen soliden Grund. 1. Offenbar ist die Verklärung auf dem Berg nur eine augenblickliche Anticipation der späteren Verklärung, um Christum in der Herrlichkeit des Vollenders des A. T., in ebenbürtiger und überlegener Größe gegen Moses und Elias und im Siegesgeschmuck des im Leiden unfehlbar Ueberwindenden und durch Leiden zu Erhöhenden erscheinen zu lassen. Es ist eine Verklärung, die augenblicklich wieder aufhört, und die nicht wieder aufgenommen wird, bis das Drama des Leidens vollendet ist. Die „verhüllte“ Verklärung ist nur ein schüchterner Versuch, diese Thatsachen zu läugnen und umzubiegen; die Geschichte kennt weder eine offene noch eine verhüllte Verklärung. Und wollte man sich auch das Wunder des Verklärungsberges als erlaubtes Analogon gefallen lassen, so müßte man sagen, für das Nachtmahl wird nichts damit bewiesen, denn ein verklärter, seinem Wesen und seiner Erscheinung nach vergeistigter, verherrlichter Leib ist doch etwas Anderes als ein verdoppelter Leib, dessen unbegreifliche Verklärtheit darin am unbe-

¹⁾ Mt. 26, 29.

²⁾ S. 453.

greiflichsten erscheinen würde, daß erstens ein unverklärter Leib, scheinbar wenigstens, vorhanden wäre, und zweitens ein verklärter, ganz unsichtbarer. 2. Insbesondere ist zu sagen: jedenfalls ist nicht der verklärte Leib in den Tod gegangen, Christus aber hat den Leib dargereicht, der in den Tod gegangen. Sonst wird uns selbst der Tod doketisch. Der verklärte Leib aber könnte doch nur als verklärter gegeben werden; oder es müßte das Unbegreifliche gewagt und behauptet werden, daß es im Wesen des verklärten Leibes gelegen, auch als unverklärt erscheinen und gegeben werden zu können. 3. So bliebe höchstens der Ausweg, daß mit Quenstedt oder Hollaz geglaubt würde, durch ein unbekanntes Wunder hat Christus der Wunderthäter, der Brodspender, seinen Leib den Jüngern objectiv und thatsächlich als Speise angeboten. Dieser Ausweg könnte aber nur von dem ergriffen werden, der sich den Muth faßte, jede Vernunft und Thatsache zu verlegen, da hier insbesondere die Thatsache geläugnet werden müßte, daß Christus zwar durch seinen Leib Wunder thun konnte, aber an diesen Leib als ein unantastbares, ihm selbst und seiner Wirksamkeit vorausgesetztes constituirendes Element seiner Persönlichkeit ohne ein absolutes Dispositionsrecht darüber gebunden war.

Diese Erklärungsweise ist nun doch ziemlich vereinzelt geblieben, mit so gutem Grund auch Rahnis sagen mag: was will man aus den Abendmahlsworten für unsere Feier beweisen, wenn das, was sie bei der ersten declarirten, nicht wirklich und wörtlich zu nehmen ist? Die meisten Erklärer haben sich für eine wirkliche Ueberreichung des Leibes Christi im ersten Abendmahl nicht ausgesprochen. Zu diesen Erklärern scheint auch Hofmann in Erlangen gerechnet werden zu müssen, dessen vorsichtige Worte doch nicht positiv genug sind, um nicht das wirkliche Daseyn des Leibes im ersten Abendmahl vermissen zu lassen¹⁾. Auch Stier gehört zu diesen Erklärern, da seine Behauptung,

¹⁾ Hofmann sagt wohl Schriftbeweis II, 2, 195: Beides (seinen in den Tod gegebenen Leib und sein Blut) gibt er dar, ohne daß er aufhört es zu haben. Aber S. 197 findet sich die nähere Erklärung, seine leibliche Selbstmittheilung mußte eine Darreichung seines Leibes und seines Blutes seyn, indem er die Leiblichkeit seines Lebens ihnen mittheilt, sofern

er halte es nicht für unmöglich, daß „eine vorläufige Wirkung“ den Jüngern zu Theil geworden, doch gewiß nicht so ernstlich gemeint seyn kann, weil sich unter der vorläufigen Wirkung doch eben gar nichts denken ließe ¹⁾. So ein unsaßbares Mittel Ding scheint auch Ströbel zu lehren, wenn er sagt, es handle sich hier um kein numerisches, um kein quantitatives Verhältniß, es handle sich nur um eine Modalität und zwar nicht des Leibes Christi selbst, sondern seiner Gegenwart. Den Jüngern, denen Christus schon früher das richtige Verständniß seiner Verheißung: wo zwei oder drei u. s. f. zugetraut hatte, müssen wir auch das rechte Verständniß der Abendmahls Worte zutrauen. Gewiß ist an dieser Ausführung eigentlich nichts verständlich, als daß Ströbel die leibhaftige Ueberreichung des Leibes im ersten Abendmahl auch nicht gestehen und ihr womöglich etwas anderes nicht näher zu Beschreibendes substituiren will ²⁾. Dem Zugeständniß, daß Christi Leib im Nachtmahl nicht leibhaftig gegeben worden, wird nun freilich von der Dogmatik die schädliche und bedrohliche Spitze rasch abgebrochen. Müßten wir auch annehmen, sagt Schmid, daß das erste Abendmahl bei der Einsetzung selbst noch nicht ganz identisch gewesen sey mit demselben Mahle bei jeder folgenden Feier, so hätte auch diese Annahme keine Schwierigkeit: wie denn unserer jetzigen Abendmahlsfeier auch wieder eine Veränderung bevorsteht, wenn die Gemeinschaft des Herrn mit den Gläubigen eine andere Form angenommen haben wird Matth. C. 26. Auch die göttlichen Institute sind nicht als etwas ein für allemal Fertiges aufzufassen. So hat der Ruhetag des ewigen Gottes von Anfang her bis jetzt wohl auch schon seine Form gewechselt und doch ist sich sein Wesen gleich geblieben in gewissem Sinn; so wäre es denn auch hier beim Abendmahl. Ähnliche Auskunftsmittel sind auch von Stier, Gerlach u. A. gebraucht worden. Auch die göttlichen Institute haben ihre Geschichte. Demnach hat nicht bloß, wie wir bisher glaubten, die Lehre vom

er seinen Leib in den Tod giebt, um ihn aus dem Tode wieder zu nehmen. Die Mittheilung scheint so nur die verbale Uebergabe des am Tag darauf zu opfernden Leibes zu seyn. Vgl. S. 200.

¹⁾ Stier S. 44.

²⁾ Ströbel S. 618.

Abendmahl, das Abendmahl selbst hat eine Geschichte gehabt. Das „Wesen“ des Abendmahls ist dabei doch das gleiche geblieben. Leider wird dieß viel zu wenig bewiesen, wiefern das Wesen gleich geblieben. Wir können uns doch nur denken, um von unsagbaren Realitäten zu schweigen, Christus hat das erste Mal seinen Leib nur symbolisch, im höchsten Fall hat er ihn mit Wort und Zeichen den Jüngern zu eigen gegeben, und das wäre mit Einem Mal dasselbe geworden mit der nachmaligen leibhaftigen Uebergabe. Wo man so mild und fast unionistisch denkt, ist es da nicht Ironie, wenn man auf so gewaltsamen Wegen die substantielle Gegenwart erpreßt? Uebrigens muß der Unbefangene dennoch sagen: das göttliche Institut wird stark verändert, wenn der Leib Christi zuerst nur symbolisch oder verbal, hernach aber substantiell gegeben wird. Eine solche Veränderung ist um so unglaublicher, weil diese Veränderung des göttlichen Instituts nicht wie beim Sabbath oder Sonntag nach Jahrhunderten und Jahrtausenden, sondern allsogleich schon bei der zweiten Feier und Handlung, und weil sie so ganz abrupt, unangekündigt und unvorbereitet eingetreten wäre. Die erste Nachtmahlshandlung enthält so klar und bestimmt die Aufforderung an die Jünger, diese Feierlichkeit in Zukunft und in alle Zukunft eben so zu feiern, wie sie sie jetzt feiern, sie enthält auch nicht den allerleisesten Wink davon, daß das göttliche Institut später und gleich das nächste Mal anders und vollwichtiger gehalten werden sollte, sie schweigt in der schweigsamsten Weise von der Thatsache, wie von den Mitteln und Wegen der künftigen leibhaftigen Leibesgegenwart; so daß man sagen muß: es giebt keinen Uebergang von der ursprünglichen Feier des Nachtmahls zur späteren veränderten Feier, und es gab auch für die Jünger keinen Uebergang, sofern sie das Nachtmahl auch später nur in demselben Sinn wie anfangs feiern konnten; ja die ganze Unterscheidung einer ersten und späteren Feier ist willkürlich und eine sichtliche Alteration der Absicht des Stifters, mit Form und Inhalt seines ersten Nachtmahls eine Einrichtung für immer zu treffen. Also auch jedes Nachtmahl, das mehr und Andres geben will, als das erste Nachtmahl, kein Nachtmahl im Sinn des Stifters.

Der Leib Christi konnte beim ersten Mahl nicht wahrhaftig übergeben werden, er konnte schon darum später leibhaftig nicht

übergeben werden. Er konnte aber überhaupt später im Abendmahl wesenhaft nicht übergeben werden. Das Daseyn des Leibes Christi im Nachtmahl wird von Luther theils auf das Wort Christi gegründet, das doch schon beim ersten Abendmahl einen ganz andern Sinn hatte, anderntheils auf die Ubiquität des Leibes, auf die Fähigkeit des wirklichen Leibes Christi, die ihm als dem Gottmenschen eigne, allenthalben gegenwärtig zu seyn und gegenwärtig seyn zu können. Aber hier wird wieder ganz ungeschichtlich übersehen, daß es sich im Abendmahl keineswegs um den jetzigen und möglicherweise ubiquistischen, sondern um den einstigen Leib handelt. Es handelt sich nicht um den verklärten himmlischen Leib Christi, es handelt sich um den irdischen unverklärten Leib, um den Leib Christi, wie er unmittelbar vor dem Tode oder im Tode war. Klarer Weise ist das durch das Einsetzungswort gefordert: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Denn die meisten Ausleger und die Ausleger mit geschichtlichem Blick sind darin doch einig, daß der Relativsatz nicht das Gegebenwerden des Leibes Christi in jedem Nachtmahlsmoment, sondern sein Gegebenwerden am Todestage indicirt. Und gerade so sehr ist es durch die Sache selbst gefordert. Unser Versöhnungs-Bewußtseyn hat nichts zu schaffen mit dem himmlisch verklärten Leib Christi, sondern nur mit dem Erdenleib, der in Niedrigkeit als ein uns gleicher unter uns wohnte und auch thatsächlich allein für uns trug; es stützt sich durch und durch auf die vollkommene Wesensgleichheit Christi mit uns auch dem Leibe nach, es wird aufgelöst und gesprengt, sobald dieses Identitätsverhältniß gelängnet wird; ein himmlischer Leib Christi konnte zu unserer Versöhnung nichts wirken und er kann uns über unsere Versöhnung auch nicht vergewissern. Diese Einwendung gilt auch gegen eine Reihe neuerer Darstellungen, so sehr diese sich Mühe geben, die Einwendung zu heben. Der Leib Christi, sagt Kahnis, trägt den Opfertod, welchen er durchschritten hat, als bleibende Kraft in sich, und gerade so sein Blut die Sühne, welche er dadurch, daß es vergossen ist, gestiftet hat ¹⁾. Diese Identität des jetzigen Leibes und des Opferleibes scheint ihm und Anderen schon aus

¹⁾ S. 99.

den Wundenmalen des verklärten Leibes, ja sogar aus Worten, wie Apoc. 1, 7: sie werden (bei der Wiederkunft Christi) sehen, in welchen sie gestochen haben, bewiesen zu seyn; Hofmann urgirt nicht sowohl diese faktische Wesensgleichheit, als die ausdrückliche Intention Christi im Neuen das Alte zu geben: die Dargabe seiner verklärten Leiblichkeit geschieht so, daß er ihre Herkunft aus dem Tod den Seinigen zu erfahren giebt, während er freilich nach seiner eigenthümlichen Theorie vom Blute Christi von diesem bekennen muß: das Blut ist das im Tod verströmte, welches eine Gegenwart nur insofern hat, als sein im Blut verströmtes leibliches Leben mit seiner Auferstehung wieder begonnen hat, aber ohne jetzt noch ein Leben im Blute zu seyn; weshalb er zu der Erklärung kommt: streng genommen könnte das Blut jetzt wegfallen, nur deßhalb bleibt der Kelch im Abendmahl, weil Christus auch die Herkunft seines gegenwärtigen Lebens aus dem Tod sonderlich an uns bethätigen will ¹⁾. Je mehr aber anerkannt wird, daß es sich im Abendmahl um den gekreuzigten und keineswegs um den verklärten Leib Christi handelt, wie diese Anerkennung von Neuem insbesondere auch von Schenkel ausgesprochen wird ²⁾, um so weniger wird man sich mit obigen Concessionen zufrieden geben können, auch wenn man von der gekünstelten Hofmann'schen Festhaltung des Blutes Christi, das nicht mehr existirt, ganz schweigen will. Der verklärte Leib, der aus dem Tode her ist, ist doch nicht mehr der Todesleib, der verklärte Leib, der den Opfertod als bleibende Kraft in sich trägt, ist doch jedenfalls nicht mehr der Opferleib. Und was soll es heißen, er kommt davon her, er hat die bleibende Kraft in sich? Thatsächlich ist der Leib ein ganz anderer geworden, er ist umgewandelt, er ist verklärt; oder ist Niedrigkeit, Leiden und Tod denn nicht vollständig in ihm überwunden, verschlungen in den Sieg, trägt er denn noch die Spuren davon? Sind die Wundenmale, die er auf Erden noch herumträgt, im Ernste ein Beweis davon? Es ist reine Phrase auch der Schrift gegenüber, an dem verklärten Leib Christi sey noch irgend eine Passionsqualität; wenn diese irgendwo sich vernünftig denken läßt, so läßt

¹⁾ S. 200 ff. 209.

²⁾ Vgl. den Art. Abendmahlsstreitigkeiten, Herzog's Enc. I, 39.

sie sich am ehesten noch am Geiste Christi denken. Unser Ver-
söhnungs-Bewußtseyn kann daher wohl an diese wesentlich iden-
tisch gebliebene geistige Persönlichkeit Christi anknüpfen; aber an
diesen verklärten Leib, der wesentlich hinausgehoben ist über das
Leiden, vermag es schlechterdings nicht anzuknüpfen, kann daran
nicht belebt, nicht geweckt werden. Und würde es auf diesen Leib
angewiesen, so müßte es vom verklärten Leib nur immer den Re-
gref nehmen zum unverklärten, es müßte vom Verklärungsleib
nur immer abstrahiren, um in seiner Erinnerung und Reflexion
sich zum ursprünglichen Todesleib zurückzuversetzen. Kurz, der
Zweck würde gar nicht erreicht, trotz des Aufwands der größten
Mittel; und der Zweck würde gestört.

Ist somit jedenfalls gefordert, daß im Fall der realen Gegen-
wart des Leibes Christi unbedingt nur der irdische Leib, der
eben das Werk der Versöhnung sterbend vollbracht hat, als ge-
genwärtig gedacht werde, so ist die Schwierigkeit einer solchen
Annahme ganz unzweifelhaft. Der historische Leib Christi ist ja
nicht mehr vorhanden, er ist im Tod des Herrn selbst zu seiner
Auflösung gekommen, und hat im Leib des Auferstandenen (um
vom Leib des Verklärten im Himmel gar nicht zu reden) unter
dem Zuthun Gottes in eine unbedingt vollkommeneren Wesensge-
stalt sich vorwärts entwickelt, die mit dem Ersten und Anfäng-
lichen keineswegs mehr identisch ist. Soll also wirklich der alte
Leib beim Abendmahl gegenwärtig seyn, so müßte man sich ent-
weder denken, der verklärte Leib werde bei jeder Nachtmahls-
handlung in der Welt durch einen absoluten Willensact Christi
(nach Hofmann'schen Andeutungen) in seinen Anfangszustand
zurückgeschraubt, oder es werde dieser erste Leib jedesmal eigens
wieder durch den Schöpfer erschaffen und wieder aufgelöst, durch
ein besonderes Wunder statt der früheren Sichtbarkeit unsichtbar,
untastbar, unschmeckbar dargestellt und überdieß wieder durch be-
sondere Wunder auf die verschiedenen Punkte dieser Zeitlichkeit,
wo das Bedürfniß ist, oft sogar in der Einheit Eines Zeitmo-
ments, hereingestellt, da der irdische Leib natürlich ganz andere
Bedingungen des Kommens hat, als der bis jetzt immer voraus-
gesetzte verklärte Leib. Oder ist's vielleicht einfacher, mit Quen-
stedt und den Alten daran zu denken, all' das Blut Christi, das
bei der Kreuzigung vergossen worden, sey bei der Auferstehung

wieder in die Gefäße des Leibes aufgenommen worden, oder wenn diese Annahme aus vielen Gründen und auch darum nicht befriedigt, weil sie doch selbst wieder den verklärten Leib voraus setzt, ist's nicht das Beste, mit Bengel und Anhängern an eine besondere Verwahrungsstätte des Blutes Christi im Himmel zu denken und nur eine Verwahrungsstätte für den irdischen Leib Christi noch hinzu zu erfinden. An alle diese Mittel und Wege kann im Ernst Niemand denken. Dann ist es aber auch bewiesen, daß die Gegenwart des Leibes Christi in der Vorstellungsweise Luthers nicht zu denken ist.

Dieß sind die Undenkbarkeiten. Zu Allem hin möchte auch schwer zu denken seyn, wie bei einer so thatsächlichen und wunderbaren Erscheinung Christi dem Leib und, wie man doch meist annimmt, auch dem Geiste nach die Bedeutung des Nachtmahls als Erinnerung an den Dagewesenen aufrecht erhalten werden könnte. Mag noch so sehr eine reale Gabe im Abendmahl gegeben werden, offenbar darf dieses wesentliche Moment in der Einsetzung Christi dadurch doch nicht beschädigt werden.

Die Calvin'sche Vermittlungstheorie zwischen Luther und Zwingli schien schon in der Reformationszeit Vielen der Ausweg zu seyn aus den mancherlei lästigen Schwierigkeiten, die hier und drüben drückten; aber bis in die neuere Zeit ist sie die Zuflucht auch für so manche verlegenen lutherischen Theologen geworden, denen Zwingli zu wenig und Luther zu viel gab. In der That hat aber Calvin nichts weniger als ein sturmfestes Gebäude gegründet und der Vorzug seiner Lehre vor der Luther'schen erscheint sehr zweifelhaft. Auch Calvin will eine Gegenwart des Leibes neben den bloßen Zeichen; aber da Christi Leib als menschlicher Leib der localen Gegenwärtigkeit im Himmel nicht erhoben ist, so muß die gläubige Seele auf den Flügeln des Geistes, der sie aufwärts zieht, vom Nachtmahlstisch hinweg zum Himmel sich erheben, um hier zwar nicht die Substanz des Leibes Christi, aber doch Lebensausströmungen aus dieser Substanz geistig in Empfang zu nehmen¹⁾. Auch die Calvin'sche Theorie paßt nicht

¹⁾ Ich stimme Lindner (R. G. III, 2, 57 ff) gegen Ebrard bei, daß nach Calvins Ausdrücken an ein Erhobenwerden der Seele zum Himmel durch die Kraft des herniedersteigenden Geistes zu denken ist. Christus se-

zu den Einsetzungsworten. 1) Auch hier ist wie bei Luther nur vom verklärten Leib Christi die Rede, die Einsetzungsworte haben mit diesem Leib nichts zu thun. Ja bei Calvin gewinnt der verklärte Leib Christi eine viel entscheidendere Bedeutung als bei Luther. Für Luther ist der verklärte Leib wesentlich nur das Vehikel, um die Gegenwart des Leibes Christi als des für uns gestorbenen, als des Leibes der Versöhnung auf Golgatha möglich zu machen. Für Calvin dagegen ist der verklärte Leib als solcher mit seinen höheren belebenden Kräften und gar nicht wesentlich mit seiner Versöhnungskraft, wie sie ihm in seiner Identität mit dem irdischen Versöhnungsleib eignen soll, Gegenstand des Genusses. Luther ist dem Einsetzungswort näher geblieben; bei Calvin kommt die ursprüngliche historische Bedeutung des Nachtmahlsacts ziemlich in Vergessenheit. 2) Bei Calvin wird der Leib Christi im Himmel aufgesucht. Der Geist muß sich aufschwingen zum Himmel, um Christi Leib zu genießen. Dadurch wird nicht bloß überhaupt die Eine Nachtmahlshandlung in zwei Stücke zerrissen, in einen Act auf Erden und in einen Act im Himmel, und durch dieses Auseinanderfallen wird Schönheit und Weihe, Werth und Wahrheit, ja der ganze Bestand der symbolischen Handlung gefährdet, deren Glieder sich nicht wesentlich sind: — es wird insbesondere die ursprüngliche Nachtmahlshandlung, die Einsetzung selber, gewaltsam und willkürlich verstümmelt und angegriffen. Die ursprüngliche Handlung giebt Bild und Sache in harmonischer Verknüpfung; mit dem gegenwärtigen Bild giebt Christus die gegenwärtige Sache: mit dem Brod, das ich euch gebe, gebe ich euch zugleich, in ungetrenntem Act, meinen Leib zum Eigenthum; es bedarf keiner Erhebung über die irdische Handlung, sondern nur einer Versenkung in dieselbe, um mit dem Einen durch die Worte des Herrn auch das Andre zu haben; und nicht mit einem *sursum corda* und nicht mit einer Spur von Wort weist Christus die Geister über das Gegenwärtige und Angebotene hinaus zum Himmel und zu einem Flug in den Himmel, der auf diesem Standpunct als Anflug von Schwärmerei erscheint. 3) Bei Calvin wird nicht eine *transfusio sub-*

cundum corpus suum in coelo manens spiritus sui virtute ad nos descendit et simul nos ad se sursum evehit. Allerdings fluctuirt Calvin.

stantiae carnis, sondern nur eine Belebung ex carnis substantia angenommen; durch jenes würde ja die Existenz des Leibes Christi bedroht; aber Ausströmungen aus diesem Leib sind für Christus selbst wahre Lebensäußerungen. Diese vorsichtige Erklärung hat also ihre Gründe, aber von den Einsetzungsworten aus ist sie nicht gefunden worden. Christus reicht im Nachtmahl seinen Leib, nicht eine Wirkung seines Leibs, wie er die Brods- substanz reicht und nicht eine bloße Wirkung des Brods; und um so weniger gab er nur eine Wirkung des Leibs, je mehr seine wirkliche und historische Tendenz (die Calvin freilich mißkennt) darauf ging, die Jünger zu vergewissern, daß dieser Leib seiner Totalität nach, seinem Wesen, Wirken, Dulden, Sterben nach als der Leib der Versöhnung ihnen zugehöre.

So findet man bei Calvin wohl etliche Schwierigkeiten der Luther'schen Theorie umgangen; aber der Gewinn, der gemacht ist durch Entfernung der Ubiquitätslehre, ist reichlich aufgewogen durch den Schaden, daß die Nachtmahls handlung willkürlich zerrissen und die Aneignung des ganzen Leibs Christi gelängnet und auf ein doketisches, unsagbares Minimum reducirt werden mußte. Die größten Schwierigkeiten aber sind auch hier geblieben, wie sie dort gewesen sind: statt des irdischen Leibs der verklärte Leib, und bei allem Schein eines rein geistigen Genusses ohne „mündlichen“ Genuß doch auch wieder die schwerfaßliche und durch moderne Liebhaberei für „Selbstmittheilung der Leiblichkeit“ nicht faßlichere Phrase von einem Genuß des Leibs als Leibs, von einem Genuß des Leiblichen durch den Geist und das Glaubensorgan des Geists.

Mehr oder weniger verwandt mit der Calvin'schen und der dieser ähnlichen Melancthon'schen Theorie sind die meisten neueren Theorien¹⁾. Sie erscheinen als Ausläufer derselben, indem sie die Wunderlichkeiten jener ersteren vermeiden und die Sache doch im Ganzen behalten wollen. Ohne

¹⁾ Melancthon hat schon 1531 die Theorie vom gottmenschlich gegenwärtigen ganzen Christus. Vgl. Brief an Thom. Blarer 25. Aug. 1531 in meiner schwäb. Ref. Gesch. S. 300 und apol. conf. bei Hase IV. 158: loquimur de praesentia vivi Christi.

einen raptus in coelum zu begehren, betrachten sie als die Gabe des Nachtmahls die Selbstmittheilung Christi an unser Wesen, wie wir oben Ful. Müller sich aussprechen sahen, oder wie gleich neben ihm in Herzogs Encyclopädie Dan. Schenkel für „eine reale objective Mittheilung der ganzen Persönlichkeit Christi nach seiner sündentilgenden Heilskraft“ sich erklärt. Dabei blieb es offen zu sagen, es ist eine Selbstmittheilung seiner Persönlichkeit in ihrer Totalität, ohne in eine Zergliederung ihrer Elemente, Geist und Leib, näher einzutreten, oder es ist nur eine geistige Selbstmittheilung, oder es ist eine Selbstmittheilung nicht nur dem Geist, sondern auch dem Leibe nach als einem Organ des Geists. Wir finden, daß in manchen Fällen von Mittheilung der ganzen Persönlichkeit Christi die Rede ist, wo im Grund doch überwiegend nur eine geistige Mittheilung gemeint ist, wie man dieß bei Schenkel mit seiner „realen, aber nicht substantiellen Mittheilung der ganzen Persönlichkeit“, vielleicht aber auch bei F. Müller vermuthen dürfte, sofern auch hier die reale Leiblichkeit wenig heraustritt. Doch wir werden diesen Auffassungsweisen nicht weiter nachgehen. Aber ohne die reale, d. h. nach unsrem Denken und Verstehen ohne die geistige Selbstmittheilung Christi an das menschliche Wesen läugnen zu wollen, die in so manchen von Ful. Müller hauptweise gesammelten Schriftstellen ihre unzweifelhafte Begründung hat, müssen wir wenigstens in Betreff des Nachtmahls mit großer Bestimmtheit erklären, daß es sich darin nach dem Sinn des Herrn um eine Selbstmittheilung seines Wesens und specifisch seiner geistigen Persönlichkeit zunächst nicht gehandelt hat, sondern um eine die persönliche Verbindung mit Christo erst begründende oder fördernde Mittheilung seines Leibs, die doch in den meisten dieser Auffassungsweisen ziemlich zu kurz gekommen ist. Und ob sie auch ausgehoben wäre, müßten wir doch auch so noch den eigenthümlichen Sinn, der dieser Mittheilung des Leibs unterlegt zu werden pflegt, als ob es sich nämlich wesentlich um Mittheilung der Lebenskräfte dieses Leibs und zwar des verklärten Leibs handelte, als eine Unrichtigkeit und Ungeschichtlichkeit abweisen, weil es sich nach allem Voranstehenden im Nachtmahl zunächst allein um Uebergabe des Leibs

in seiner lebentweckenden Leidens- und Versöhnungskraft nach seiner ursprünglichen irdischen Qualität handeln kann¹⁾.

Wir haben uns für die wirkliche Gegenwart des Leibs Christi im Nachtmahl oder besser für die wirkliche Uebergabe des Leibs Christi auf Grund der Einsetzungsworte ausgesprochen, aber jeder Versuch, die wirkliche Uebergabe des Leibs Christi zu denken, mißlingt uns auch wieder und allermeist selbst wieder vom Standpunkt der Einsetzungsworte. Also überwiegen zuletzt doch die Gründe, die wirkliche Uebergabe nicht anzunehmen. Es ist kein Zweifel, die historisch vorliegenden Versuche, so bedeutend sie sind, führen die Frage nicht zu einer Lösung, sie erliegen an der Schwierigkeit, die wirkliche Präsenz des Leibes gegen die mannigfachsten Zweifel festzuhalten. Orientiren wir uns, ehe wir doch weiter zu gehen versuchen, wie weit wir gekommen sind. Wir haben gefunden: in den feierlichen Einsetzungsworten will Christus ohne Zweifel unter Wilbern und Zeichen seinen Leib und sein Blut und damit den Neuen Bund den Jüngern übergeben; aber wir haben dann wiederum gefunden, seinen wirklichen Leib, in dem er lebte, konnte er damals unmöglich übergeben, und noch viel weniger kann er ihn nach seinem Weggang von der Erde übergeben; denn jedenfalls kann er den Leib da nicht in andrer Weise übergeben, als er ihn früher übergab, und seinen irdischen Leib kann er vom Himmel aus noch viel weniger übergeben, als er ihn auf Erden übergeben konnte. Es hängt nun Alles an der Frage, wie konnte Christus im Nachtmahl seinen Leib dennoch übergeben, obwohl er nicht seinen leibhaftigen Leib übergab; und wie kann er diesen Leib auch noch ferner in derselben Gestalt übergeben, wie er ihn im ersten Nachtmahl übergab?

Wir müssen antworten: nicht leiblich, aber geistig, darum aber nicht weniger wirklich, und zwar durch sein zusicherndes, übergebendes Wort: „nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“ konnte Christus damals seinen Leib spenden; und in derselben Weise kann er ihn noch heute spenden, da die

¹⁾ Auch bei Zül. Müller ist a. a. O. S. 30 zu bemerken, daß der Opfertod Christi nur die Basis und der Rechtstitel für die fortgehende Selbstmittheilung Christi ist.

Feier des Nachtmahls in Zeichen und Worten nach seinem unmittelbaren Befehl und Willen noch heute geschieht. Wir müssen mit dem schwäbischen Syngramma sagen: in Worten hat Christus auch sonst seine Gaben und Güter, ja die größten Wirklichkeiten gespendet. Das Wort: deine Sünden sind dir vergeben, ist ein bloßes Wort gewesen, aber das Wort war zugleich eine Realität, es enthielt die wirkliche Gabe und den wirklichen Segen der Entbindung aus Angst und Fluch der Sünde. Ist aber nicht eine noch größere Gabe, wenn Christus in Worten, die die Träger seines festen und heiligen Willens sind, die Werkzeuge seiner Versöhnung, seinen Leib und sein Blut feierlich den Jüngern übergiebt und zusichert als ihr Eigenthum, als ihre Reinigung, als ihre Aufnahme in den Neuen Bund Gottes?

Die Bedeutung dieser Gabe wächst durch die Bedeutung des Augenblicks, in dem sie gegeben wird. Es war der große Zeitpunkt, wo der Herr zwar nicht seinen wirklichen Leib, wohl aber den ganzen Segen und die Frucht dieses dem Tod geweihten Leibes erstmals seinen Jüngern als ihr Eigenthum übergeben konnte. Vorher hat er es nicht gekonnt, und er hat es auch nicht gethan, denn seine Stunde war noch nicht gekommen; er stand noch im Leben, noch weit vom Tod; sein Tod war eine Aussicht, aber noch keine Gewißheit und noch keine Gegenwart. Darum redete er vorher immer nur andeutend von seinem Tod und von den Früchten seines Todes, und bestimmte sie gleichfalls nur andeutend für Viele, nicht gerade für die Seinigen. Aber nun stand er im Tod, der nächste Augenblick führte ihn in den Tod hinein; seine Seele war geweiht und fertig zum Tod, der Tod war innerlich übernommen, der Leib des Lammes war bereit zur Schlachtbank; und der nächste Augenblick, den nichts mehr verzögerte, wie Er wußte, die nächsten Stunden brachten auch die äußere vollendete Thatsache und erfüllten in der Sichtbarkeit und Handgreiflichkeit des äußern Geschehens, was innerlich schon übernommen und schon vollbracht war. Dieser Tod sollte ein Tod für die Menschheit seyn. Was aber für die Menschheit geschah, mußte, indem es geschah, auch ausgesprochen werden, die äußere Geschichte und Handlung mußte die Weihe seines freien Willens, seines erklärenden und bekräftigenden Wortes, seiner segnenden Versicherung empfangen und

konnte sie nur empfangen, indem er im Eintritt ins Leiden, im letzten ruhigen und freien Moment, da er sich selbst und den Seinigen noch angehörte, das in königlichen Gnadenworten spendete, was er thatsächlich geben wollte und nun gerade in seinen Worten, gestützt und gehoben von heiligen Zeichen, seinen Jüngern und Allen nach ihnen, die zu seiner Erinnerung auf sein Wort hin Nachtmahl halten würden, thatsächlich übergab. So wurde das heilige Nachtmahl der große Uebergabe-Act des ganzen thatsächlichen Leidenssegens, der Donnerstag die geistige Namengebung und Ueberschrift, die Zueignung und Dedication der äußeren objectiven Geschichte des Charfreitags, zugleich die rührendste und großmüthigste Testamentsübergabe und Testamentseröffnung eines Sterbenden und Scheidenden für die zurückbleibende, trauernde und doch wieder über alles Trauern schön und liebevoll hinweggetragene Hausgenossenschaft. So vereinigt sich in der That auf diesem historischen Punkt des Abendmahls der ganze Segen Gottes und Christi; und so gestaltet sich das Abendmahl, so sehr es bei dieser Erklärung den Charakter des Gedächtnismahles festhält, zu einer Feierlichkeit, endloser Wiederholung nicht nur fähig und würdig, sondern sie fordernd. Im Nachtmahl wird uns die Versöhnung Christi in seinem Blut als unsre Versöhnung übergeben, und nirgends sonst als im Nachtmahl will der Herr selbst sie uns in persönlicher Zueignung übergeben; nur durch das Nachtmahl gehört der Charfreitag mit den Leidensbildern, die er öffnet, uns und unsrem gläubigen Genuße an; ohne Nachtmahl haben wir keinen Charfreitag, der uns gehörte, denn er bleibt für uns sonst ein Factum ohne Erklärung, eine Thatsache ohne Besitz, ein verschlossenes Haus ohne Schlüssel und Zutritt, ein Object, das des Subjects entbehrt; ja wer dieses historische Nachtmahl verachten würde, der dürfte sich keines Charfreitags getrösten, sondern Christus ist für ihn am Charfreitag vergeblich gestorben, weil er nur für die gestorben ist, denen er seinen Tod als heiliges Vermächtniß in den Schooß gegeben hat und als der Gegenwärtige in jedem neuen Nachtmahl neu zur Gabe giebt.

Es sind nur zwei Schwierigkeiten, von denen diese Ansicht gedrückt scheinen könnte. Die erste Schwierigkeit liegt darin, daß der Handlung des Essens bei solcher Auffassungsweise Be-

deutung und Werth zu fehlen scheint, daß insofern ein Fehler oder eine Uebertreibung der Symbolik statuiert werden müßte. Diese Schwierigkeit ist doch überwindlich. Die Hingabe zum Essen und das Essen selbst ist nichts Andres als die intensivste Form der Uebergabe und der Aneignung. Und wenn es in Joh. E. 6 keinerlei Schwierigkeit hat, in den Worten „ich bin das Brod des Lebens; wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten“ (V. 35) und in so manchen ähnlichen folgenden Worten unter dem Essen, Trinken und Genießen die rein geistige Aneignung des Glaubens zu verstehen, so ist auch hier keine Schwierigkeit. Ein andrer Anstoß ist mit der Frage gegeben: was ist denn das Specifische des Abendmahlgenusses gegenüber jeder sonstigen gläubigen Aneignung des Wortes Christi, genauer des Wortes Christi, das Veröhnung und Vergebung in seinem Tode predigt? Wird hier nicht Alles planirt, jede Eigenthümlichkeit der Handlung verwischt, höchstens daß die Bekräftigung des Worts durch das begleitende Zeichen noch eine Spur von Eigenthümlichkeit übrig läßt? Wir sagen: dieses Wort hat freilich sein Specifisches. Alle andern Worte sind nur die Vorläufer dieses Worts. Kein Wort aus dem Munde des Herrn versichert mir, wie dieses, daß der Herr für mich die Früchte seines Tods und seinen Tod selbst geben will. Erst mit diesem Wort übergiebt er mir ihn. Und hätte er ihn selbst, was doch nicht der Fall ist, in früheren Worten mir übergeben, so wäre doch dieses Wort erst das letzte Wort, das Wort der Entscheidung, das im entscheidenden Moment des Leidens und Sterbens gesprochen ist. An dieses Wort habe ich mich zu halten. Alle früheren Worte sind nur die Führer und Leiter zu diesem Wort. Die früheren Worte können mich trösten, aber nur, wenn ich dieses Wort hinzunehme. Die früheren Worte können mich wohl ähnlich trösten wie dieses Wort, aber nur indem ich stillschweigend dieses Wort in jene Worte hineinlege, indem ich zu diesem Worte vorwärts eile, indem ich es anticipire und präsumire; und indem ich immer wieder in dieses Uebergabewort mit der es umgebenden Handlung mich vertiefe und es nach der vom Herrn selbst eingesetzten Ordnung in Empfang nehme, weil es allein den vollendeten Trost giebt und auch den andern Worten immer wieder neue Trostkraft leiht.

Es ist also nichts daran, als müßte mir das Abendmahl durch die andern Worte überflüssig werden. Im Gegentheil, wenn es möglich wäre, daß überhaupt ein Wort Christi mir überflüssig würde, würden mir die andern Worte überflüssig durch das Abendmahl, ja diese andern Worte holen ihre Kraft erst aus dem Abendmahl, das in seinem festen Wort und sprechenden Zeichen der ewige Trostquell ist.

Es ist uns keine Beunruhigung, sondern eine Beruhigung, daß der Grundgedanke dieser Auffassung nicht neu, sondern alt ist. Es ist besser, auf altem als auf neuem Boden wandeln. In der lutherischen wie in der reformirten Kirche hat man diesen Boden einen Augenblick gehabt, aber man hat ihn verloren. Vielleicht kam dieß unter Andreem daher, daß man sich niemals mit vollkommener Bestimmtheit und Sicherheit auf diesen Boden gestellt und das Terrain ganz in Besitz genommen hat, wie man es besitzen muß. Bekanntlich ist schon bei Zwingli und ähnlich bei Buzer in seiner ersten Nachtmahlsphase viel von einer geistlichen Niesung des Leibs Christi im Glauben die Rede. Aber Zwingli und Buzer erinnerten sich nicht immer, daß Genuß auch eine Gabe voraussetze, im Nachtmahl handelte es sich bei ihnen weniger darum, daß das Subject etwas empfangt, als nur darum, daß es sich unter dem Reiz des Symbols an Christum erinnere, seinen Tod sich vergegenwärtige. Und selbst wenn Zwingli unter den Vereinigungsversuchen mit Luther am weitesten ging und eine Gabe im Abendmahl zugestand, bald indem er eine geistige Gegenwart Christi, bald indem er eine Uebergabe des Leibs durch das Wort anerkannte, so war es doch kaum eine ernstliche Einräumung, nicht bloß weil er sie schnell wieder zurückzog, sondern schon darum, weil er sich gar nicht genauer erklärte, weil er obige Doppelfassung in voller Unbestimmtheit stehen ließ, und weil er jedenfalls bei jeder Fassungsweise dem Abendmahl seinen specifischen Werth entriß, da die Gegenwart Christi nur wie jede andre Gegenwart des unter Zweien oder Dreien Gegenwärtigen gedacht war und das übergebende Wort nichts Besonderes gegen jedes den Tod Christi verkündigende Wort repräsentirte¹⁾. Wie

¹⁾ Vgl. Cap. ad Buc. jussu Zwinglii etc. 4. Sep. 1530, Zw. ep. II,

sehr Zwingli den Begriff der Gabe im Abendmahl verkannte, konnte er nicht besser zeigen, als in den Aeußerungen, unter denen er mit Buzer nachher gebrochen hat: das Nachtmahl ist wesentlich nur das Symbol des längst gegebenen Leibs; es ist das Sacrament „des gegebenen, des gegebenen, des gegebenen Leibs¹⁾“. Ungleich verwandter mit unseren Grundanschauungen ist die Auffassungsweise des Schwaben Johannes Brenz, wie sie von ihm im Beginn des Nachtmahlstreits theils in Briefen, theils und besonders im vielangefochtenen schwäbischen Syngramma entwickelt worden ist²⁾. Das Syngramma hat die eigenthümliche aus Luthers Schrift wider die himmlischen Propheten (1525) zunächst gewonnene Theorie, das Wort Christi bringt den Leib und übergiebt den Leib. Das Wort Christi hat nach dem Syngramma die Aufgabe, die Gaben Gottes und Christi, mögen sie von uns genommen oder nur unsern Blicken verborgen seyn, uns vor Augen zu stellen, gegenwärtig zu machen und so mitzutheilen. So bringt uns das Wort den Frieden Gottes, die Vergebung der Sünden eingeschlossen in den Ruf: Friede sey mit euch! Deine Sünden sind dir vergeben! Und weil das Nachtmahl das Wort bei sich hat: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, so suchen wir nicht mit Unrecht Trost des Gewissens, Vergebung der Sünden und Stärkung des Glaubens im Nachtmahl. Indem so als die wesentliche Kraft und Gabe im Nachtmahl das Wort erscheint, an das der Glaube allein sich wendet, so kann auch erklärt werden: der übergebene Leib hat die Eigenschaften des Wortes, er hat nicht Gestalt, Farbe, Veränderung, er ist nicht eßbar, nicht zerstörbar, grad wie das Wort. Er geht in den Geist des Gläubigen, während das Brod in den Leib geht. Er wird nicht ins Endlose zertheilt, sowenig als das Wort, das ein Lehrer 100 Schülern giebt. Der Leib ist überhaupt schlechthin ins Wort einge-

506: *Christum in coena vere praesentem vereque verbo distribuentem in mysterio corpus.* Vgl. II, 552 ff. II, 217 f. Meine schwäb. Ref. Gesch. S. 239. 262 ff.

¹⁾ II, 580: *praebiti jamdudum praebendique (corporis)symbolum dedit. Dati ergo, dati, dati, inquam, corporis in cibum animae sacramentum dedit.*

²⁾ Vgl. m. Abhandl.: die Stellung der schwäb. Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung, Theol. Jahrb. 1854, 563 ff. 1855, 205 ff.

schlossen, dem Wort befohlen, wird durch das Wort im Brode ausgetheilt¹⁾. Unläugbar ist hier aus Luthers eigenen Prämissen eine Bahn gefunden oder angedeutet, die in der Frage des Nachtmahls die Sache festhält, während sie die alte Form zerstört und mit endlosen Schwierigkeiten aufräumt. Nur ist Zweierlei nicht zu verkennen. Erstens: der specifische Werth des Nachtmahlsworts ist doch nicht erkannt. Die historische Bedeutung der Nachtmahlshandlung wird keineswegs untersucht. Das Nachtmahlswort ist nur eines unter den vielen Worten, die uns den Trost der Sündenvergebung bringen, also schließlich, wie eben auch bei Zwingli, nur coordinirt den vielen anderen Worten. Nach den klaren Worten des Syngramma bringt jedes Wort des Herrn, das seines für die Welt gegebenen Leibs erwähnt, den leiblichen Leib herbei, es thut also im Grund jedes andre Wort die gleiche Wirkung, dem Nachtmahl mangelt die Einzigkeit der Stellung. Zweitens muß man sagen: das Syngramma möchte eigentlich ganz etwas Andres beweisen, als es beweist. Die ethische Mittheilungskraft des Worts, das dem Geist die Versöhnungsthatsache zusichert und so übergiebt, wird in unklarer Vermischung in den Begriff übernatürlicher Wunderkraft hinübergespielt, die den wirklichen Leib Christi gegenwärtig macht. Der im Wort gebrachte Leib soll doch der wirkliche, wahrhaftige Leib seyn, wenn er schon nur genossen werden soll, wie eben das Wort genossen wird. Das macht die Theorie haltungslos, das macht sie abenteuerlich, die zwei Auffassungen widersprechen sich, und im Grund ist doch nur die erste durchgeführt. Der Einfluß dieser vermittelnden Theorie minderte sich um so mehr, je mehr Brenz unselbständig zu Luther hinüberging²⁾. Statt seiner wurde die Theorie einen Augenblick von

1) Vgl. die Stellen theol. Jahrb. 1855, S. 206. Bekanntlich hat das Syngramma den Genuß des Gottlosen nicht gelehrt. Es wird ausdrücklich gesagt (Pfaff acta et scripta eccl. wirt. S. 176 f.): *fides edit carnem Christi, dum credit*. Vom Gottlosen wird nur gesagt, der Genuß contaminat, inquinat impie edentem, wie auch das Wort den Sünder contaminat. S. 191. Obwohl aber das Syngramma den Genuß des Leibs durch die Gottlosen nicht kennt, hat Luther das Buch doch gebilligt. Theol. Jahrb. 1854, S. 574.

2) Vgl. die Abhandlung theol. Jahrb. 1855, S. 205 ff.

Buzer und den vermittelnden Straßburgern aufgenommen ¹⁾. Die Straßburger erklärten im Jahre 1525 und 1526: sie sehen ganz mit Brenz einig, daß er Alles dem Wort zuschreibe, daß alle Gaben Gottes durch das Wort uns zukommen. Die Worte „das ist mein Leib“ bringen allerdings den Leib und das Blut den Gläubigen, um geistig im Glauben genossen zu werden, im Nachtmahl, aber auch, obschon kein Brod da wäre, die Worte aber sonst bedacht und geglaubt würden. Nur ist der Leib nicht geradezu im Wort enthalten. Nur ist er nicht physisch gegenwärtig durch ein monströses Wunder, nur wird er, so wenig als das Wort, dem Unglauben gegeben. Dennoch ist das Einsetzungswort der festeste Grund unseres Glaubens, es bringt uns den leiblichen Leib, doch in höherem Stil, in geistiger Weise und geistig genossen, indem man den herzlichen Glauben faßt, daß der wahre, leibhaftige Leib für uns geopfert sey; wie denn Christus im Nachtmahl den Gläubigen hat versichern wollen, daß er sie Alle durch Hingabe seines Leibes zum ewigen Leben rufe. So war die Brenz'sche Auffassung hier erneuert; sie war befreit vom schielenden Doppelsinn, rein herausgestellt; das Nachtmahlswort in seinem Werthe war mehr betont, als selbst bei Brenz. Dennoch fehlte es auch hier an einer sicheren Erkenntniß des heiligen Moments. Das Nachtmahl war doch nur eine Sicherstellung, nicht eigentlich eine entscheidende Gabe. Die Handlung selbst wurde geringschätzig, also unhistorisch behandelt, jede gläubige Betrachtung des Abendmahlswords wurde der Handlung an Wirkungskraft gleichgestellt; aber selbst dieses Wort im Abendmahl verlor an Gewicht, wenn doch sein Werth vor anderen Gnadenworten nirgends bewiesen war. Allermeist aber fehlte dieser Auffassung die Stärke und Treue der Ueberzeugung. Product eines diplomatischen Versöhnungsstrebens den schwäbischen Theologen gegenüber, verschwand sie wieder spurlos, sobald das Vermitteln hier ein Ende hatte, und die Vermittelung mit Luther, dem Haupte, dem Brenz seine Eigenthümlichkeit zum Opfer brachte, neue Vermittelungskünste in Anspruch nahm ²⁾.

Wir verfechten also eine Ansicht, die in der Reformations-

¹⁾ a. a. O. S. 180. ff.

²⁾ Vgl. schwäb. Ref. Gesch., S. 177 ff., 227 ff.

zeit schon vertreten, aber zu früh wieder im Stich gelassen worden, und eine Ansicht, zu der in neuester Zeit auch Andre in der Rückkehr zur Geschichte und im Ueberdruß an undenkbaren Räthseln einlenken zu wollen scheinen ¹⁾. In dieser Erklärungsweise, für die der Verfasser seit einer Reihe von Jahren sich entschieden und die er nicht anders als die historische Erklärungsweise zu bezeichnen vermag, ist dem Nachtmahl unzweifelhaft seine specifische Würde und Bedeutung gewahrt; es sinkt nicht auf den Standpunkt der todtten Ceremonie, die eigentlich nur durch die Trägheitskraft der Welt ihre Wiederholung zu Stande bringt, es ist und bleibt die wesentliche und unentbehrliche Vermittlung aller Versöhnungsgnade, die der Herr durch den Befehl der Wiederholung bis an's Ende der Zeitlichkeit an das Nachtmahl gebunden hat. Diese Erklärungsweise hält das Höchste und Größte fest, was nur jemals vom Nachtmahl und von den Wirkungen desselben behauptet worden ist; denn sie hält die völlig reale Schenkung des Leibs und Bluts Christi eben für diesen bestimmten Act fest, nur daß sie sagt, der wesentliche wirkliche Leib wird geistig durch das Wort dem Glauben geschenkt, während Andere sagen, er wird leiblich in leibhaftiger Gegenwart jedem Empfangenden gegeben ²⁾. Sie beseitigt eine Reihe der schwersten Schwierigkeiten, der klarsten Undenkbarkeiten, über die nie hinauszukommen ist und welche abzuschütteln endlich an der Zeit sein dürfte, und gibt dem Nachtmahl seinen schlichten, planen, Jedermann verständlichen und Jedermann glaublichen Sinn, im Sinn des Meisters, der seine entscheidendsten Worte nicht in undurchbringliche Dunkelheiten gehüllt, sondern klar und hell wie der Tag ausgesprochen hat. Sie kann endlich als ein Ausläufer so vieler wohlgemeinter Friedensversuche von den Tagen Buzers an dahin dienen, zwei große streitende Parteien in der evangelischen Kirche einander näher zu bringen, indem sie für die Einen den

¹⁾ Ich freue mich, bei Rückert S. 148 ff. und bei dem anonymen Recensenten Rückerts in den Stud. u. Krit. S. 148. 160 verwandte Anschauungen zu finden. Nur ist auch hier der specifische Werth des Nachtmahls nicht genugsam anerkannt.

²⁾ In Betreff des Nichtgenusses der Gottlosen beruhigen wir uns ohne künstliche Erklärungen dabei, daß auch Luther am Syngramma aus diesem Anlaß keinen Anstoß nahm.

ganzen Gehalt des Nachtmahls rettet, und für die Andern die großen Anstöße abräumt, die dem Nachtmahl die höchste Höhe der Werthschätzung zu verwehren schienen.

Haben wir rein aus den Einsetzungsworten heraus unsere Resultate zu gewinnen gesucht, so bleibt uns übrig, wenigstens in der Kürze den Consensus der hier gewonnenen Resultate anderen Schriftstellen gegenüber zu erörtern. Wir sind hier um so unbefangener, je bestimmter wir schon aus Anlaß der Johannesstelle erklärten, daß eine Differenz zwischen den Einsetzungsstellen und anderen Stellen uns keineswegs veranlassen könnte, jene nach diesen umzudeuten, sobald nur jene für sich selbst uns zu Resultaten zu führen vermögen. Nur glauben wir im Voraus nicht an einen eigentlichen Widerspruch, aber das würden wir doch für möglich halten, daß insbesondere jüngere neutestamentliche Schriftsteller, selbständig oder als Vertreter großer Gemeinden, die ursprüngliche Auffassung des Nachtmahls in eigenthümlicher Weise weiter entwickelt hätten. Unverkennbar hat schon Paulus neue Momente im Begriff des Abendmahls hervorgekehrt. Bei der ganzen Tendenz dieser Ausführung wird übrigens unser Zweck nicht dahin gerichtet sehn, diese verschiedenen Auffassungsweisen hier zu verzeichnen, sofern sie doch mit einer dem Sinn der Einsetzungsworte entsprechenden Grundanschauung, nur als individualisirende Bildungen derselben, zusammenhängen. Es handelt sich einfach und in der Kürze um die Grundanschauung eines Paulus, Johannes; stimmt sie überein mit den Einsetzungsworten?

Bei Paulus ist ein realistischer Sinn in der Abendmahlsfrage nicht zu verkennen. Es ist auffallend, daß Zul. Müller die Stellen 1 Kor. 10. 11. im Ganzen als günstig für die symbolische Auffassung behandelt hat. Könnte man auch die Stelle 1 Kor. 11. trotz der Rahnis'schen Argumente der symbolischen Erklärungsweise zur Noth offen halten¹⁾, so ist dafür 1 Kor. 10. die *κοινωνία σώματος χριστοῦ* entscheidend. Verglichen mit den heidnischen Götzenopfermahlzeiten, die zwar nicht mit Göttern, aber mit Dämonen in Verbindung bringen, wird das Abendmahl als Mittel der Verbindung mit Christo deutlich ausgesprochen (*κοι-*

¹⁾ Vgl. Rahnis S. 168.

νομία σώματος χριστοῦ, κ. δαιμονίων; τράπεζα κυρίου, τ. δαιμονίων); eben dadurch sucht Paulus die Christen vom Götzenopfergenuß zurückzuschrecken, weil sie hier mit den Dämonen in Verbindung kommen, während sie doch im Abendmahl in die ganz entgegengesetzte thatsächliche Verbindung mit Leib und Blut Christi treten. Der Recurs auf das Abendmahl hätte schlechthin keinen Sinn, wenn Paulus zwar bei den Götzenopfermahlzeiten an eine reale Verbindung mit den Götzen, beim Abendmahl aber nur an eine symbolisch = ideale Verbindung mit Christo glauben würde ¹⁾. Uebergehen wir auch die Stelle 1 Kor. 10, 3—4., die jedenfalls zu vielerklärbar ist, um etwas beweisen zu können, wie denn Hofmann ihre Beweiskraft für das Abendmahl bezweifelt, Rückert dagegen auffallender Weise im πνευματικὸν βρῶμα nichts Geringeres als den verklärten Leib gefunden hat ²⁾, übergeht man auch diese Stelle, so liegen immerhin in der vorerwähnten Stelle um so mehr Anhaltspunkte für eine realistische Erklärung, deren Recht an dieser Stelle auch ihr Recht in Beziehung auf 1 Kor. 11, 27 ff. nach sich zieht. Die Qualität dieser Gegenwart des Leibs bei Paulus möchte freilich schwer zu enträthseln seyn. Dennoch scheint mindestens eine so objective Gegenwart, wie sie die Kirchenlehre statuiert, ausgeschlossen zu seyn. Schon die Bedeutung der Erinnerungsfeier schließt sie aus, aber unmöglich ist auch zu verkennen, wie einerseits die Fassung der Einsetzungsworte beim Apostel (der Kelch des Neuen Testaments in Jesu Blut) einen idealeren Realismus empfiehlt und wie andernteils Brod und Kelch als nächstliegendes Genußmittel zum Essen und Trinken immer sehr vorsichtig von dem dadurch vermittelten Antheilnehmen am Leibe Christi, für das der Apostel keine so realistisch starken, sinnlichen Ausdrücke hat, das er auch in keiner Weise den Gottlosen zuspricht, unterschieden wird ³⁾. So wenig sich die Anschauung des Apostels präcis

¹⁾ Vgl. Rahnis S. 133: Medium der Gemeinschaft. Hofmann S. 207: Thatbestand des Theilhabens. Ueber die κοινωνία δαιμονίων vgl. Baur, Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe. Theol. Jahrb. 1852, S. 562.

²⁾ Hofmann S. 203. Ueber Rückert und die ganze Frage vgl. Baur a. a. O. 1857, S. 545 ff.

³⁾ 1 Kor. 11, 26. 27. 28. 29. Den Genuß der Gottlosen betreffend hat Rahnis S. 168 mit Hülfe des ἐσθιὼς σώματος u. freilich sehr rasch da für ent-

bezeichnen läßt, weil sie eben auch nicht bestimmt genug ausgesprochen ist, so unbestreitbar dürfte es seyn, daß sie einem idealen Realismus, wie er oben entwickelt ist, mindestens nicht widerspricht, sondern ihm näher steht, als dem kirchlichen Realismus.

Wir müssen hier nun insbesondere auch noch von der lange zurückgeschobenen Johannesstelle reden. Fast ungern, denn unter den Erklärungen von alter Zeit her, deren Mannigfaltigkeit dieser Stelle im Voraus die Kraft entscheidender Auctorität entzieht, sich den Weg in der Kürze bahnen, ist schwere und ist lästige Arbeit. Wir haben bei dieser Stelle vor Allem zu constatiren, indem wir der strengsten realistischen Ansicht vorläufig ihr Recht lassen, daß unter allen Umständen auch so die lutherische, kalvinische und moderne Auslegungsweise ausgeschlossen ist; Johannes stimmt jedenfalls insofern völlig zu den Einsetzungsworten, als er keineswegs vom Genuß eines verklärten Leibs, sondern vom Genuß des zum Tod gegebenen Leibes redet, „das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich geben werde zum Besten des Lebens der Welt.“ 6, 51. Sein Fleisch ist das belebende, aber nur, sofern das zum Tod gegebene Fleisch Versöhnung und Leben giebt. Der Todesleib, nicht der verklärte Leib.

Auf eine andere Auslegung, als die streng realistische, wollen wir aber doch nicht verzichten und gehen in diesem Stück mit Rückert vollkommen einig ¹⁾. 1) An ein eigentliches Essen und Genießen des Leibes Christi in strengrealistischem Sinn zu denken, verbietet schon die Analogie der vorangehenden und zunächst folgenden Reden, von den bedeutsamen Eröffnungen in V. 60 ff. noch ganz abgesehen. Es ist vorher sehr ausführlich von einem φαγεῖν ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ die Rede, dieses Essen der βρώσις οὐκ ἀπολλυμένη löst sich aber immer wieder in den Begriff des Glaubens auf, in den Begriff des θεωρεῖν ἵδον καὶ πιστεύειν. V. 29. 35. 36. 40. Das himmlische Brod essen heißt glauben

schieden. Aber so sehr zuzugeben ist, der unwürdig Essende kommt in ein Schuldverhältniß zum Leib, und er ißt und trinkt sich selbst das Gericht, so rasch ist es auch gesprungen, wenn man gleich sagt, er nimmt essend den Leib in sich auf, der ihm zum Gerichte wird.

¹⁾ Vgl. Baur a. a. O. 1857, S. 553 ff.

an den Menschensohn, in geistigem Glauben ihn sich zu eigen machen. Von selbst ist dadurch nahe gelegt, auch die folgenden Reden vom φαγεῖν σάρκα καὶ πινεῖν αἷμα χριστοῦ in gewissem Sinn als hyperbolische Diction zu betrachten, die nichts Anderes als die höchste Intensivität der gläubigen reingeistigen Aneignung von Leib und Blut bezeichnen soll, wie diese mit dem Ausdruck φαγεῖν ἄρτον ζῶντα sollicitirt werden soll. Um so mehr ist diese Auslegung empfohlen, weil nicht nur vorher ein ähnliches Uebermaß des Ausdrucks waltet, sondern weil eben in der Hauptstelle selbst, die vom Essen des Leibes handelt, dieser Leib unter den Begriff des ἄρτος ζῶντος gebracht ist (V. 51), der wesentlich reingeistig und nicht geistleiblich in der πίσις verzehrt wird, und weil noch dazu gleich nachher der Begriff des Essens dieses Leibes geradezu wieder aufgelöst wird in den Begriff des Essens des Himmelsbrods, das rein durch die πίσις genossen wird V. 58. Beides ist ein Identisches, und das Dunklere wird immer wieder durch das Hellere aufgeklärt, das leibliche und wesentliche Essen immer wieder in ein specifisch-geistiges Erfassen und Nehmen zurücküberseht.

2) Aber die große Widerlegung der strengrealistischen Auslegungsweise steht von V. 60 an geschrieben. Um jene aufrecht zu halten, hat man zu mancherlei Künstlichkeiten der Erklärung gegriffen. Auch Jul. Müller hat es zugestanden: den eigentlichen Genuß seines Fleisches negirt hier Christus ausdrücklich; denn ein ganz vergebliches Bemühen ist es, die Rückbeziehung von V. 63: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν auf V. 52 und mithin auf das Fleisch Christi als Gegenstand des eigentlichen Genusses aufzulösen zu wollen. Vollkommen einverstanden. Aber wir glauben, nicht nur diese Stelle, der ganze Zusammenhang von V. 60 an ist eine Widerlegung jener Exegese. Um durch die Aufklärungen des Herrn von V. 60 an die Voraussetzungen, die man hat, nicht in Frage stellen zu lassen, hat man das Wort der Jünger nach dem Schluß der Rede Jesu: „diese Rede ist hart, wer kann sie hören“ (V. 60) auf alles Mögliche bezogen, nur nicht auf das Nächstliegende, das doch auch die älteren Ausleger herauszufinden wußten. Die Bedenklichkeit und der Anstoß der Jünger sollte sich darauf beziehen, daß Jesus sich zu viel angemast, oder daß Jesus sich eine himmlische Abkunft zugeschrieben, oder, was

jetzt die gewöhnlichste, namentlich auch von de Wette, Meyer, Ebrard vertretene Erklärung geworden ist, daß Jesus mit den Worten vom Essen seines zum Leben der Welt gegebenen Leibs das schmerzliche und für sie unbegreifliche Wort vom Tod des Messias ihnen gesprochen habe. Offenbar ist diese Erklärung gegenüber der anderen noch bei weitem die plausibelste, denn indem die Hingabe von Leib und Blut zum Leben der Welt, und das Genießen dieses Leibs als Mittelpunkt der ganzen Rede Jesu erscheint, so ist das Sterben Christi jedenfalls für die Jünger ein näher liegender Anstoßpunkt, als die hohe Würde, die er sich angemacht und gegen die sich vorher aus Anlaß des Wortes, daß er vom Himmel gekommen, Etliche geäußert hatten (V. 42). Aber schon rein psychologisch angesehen liegt die alte Erklärung bei weitem näher: die Jünger haben sich an der Rede Jesu vom Essen seines Leibs gestoßen. Das war ja doch die Spitze aller Paradoxieen des Herrn in dieser Rede, oder waren die Jünger über das Mißverständniß dieser Paradoxieen in der That so erhaben? Unmöglich auch nur die Zwölfe. Ausdrücklich aber sind nicht die Zwölfe als die Fragenden genannt, sondern „Viele von seinen Jüngern“, also (besonders auch nach der weiteren Eröffnung V. 66) der weitere Kreis seiner Jünger, dessen Denkungsart offenbar von der Denkungsart des Volks im Großen und Ganzen nicht zu verschieden, sondern wesentlich mit ihr identisch gewesen ist. Das Volk, die Juden aber haben schon vorher als ihren Anstoß gerade das hervorgehoben: wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben? Hat der weitere Jüngerkreis diesen Anstoß nicht auch empfunden? Offenbar hat er nur in neuer Weise, den Anstoß der äußersten Kreise in den inneren Kreisen um den Herrn her recapitulirend, jenem jüdischen Befremden, grad weil es so natürlich war, seinen Ausdruck gegeben. An eine Betrübniß durch die Todeseröffnung Christi ist aber um so weniger zu denken, weil diese Eröffnung nicht allein nicht in den Vordergrund gestellt, vielmehr von ganz anderen Mittheilungen verdeckt und verdunkelt ist, sondern auch weil sie überhaupt nicht klar ausgesprochen, ja durch Aeußerungen über das Leben und Fortleben des Herrn vollkommen paralysirt ist. Es heißt ja gar nicht, er werde sterben, sondern nur, er werde seinen Leib geben, darbieten zum Leben der Welt. Und wenn das Essen des Leibs

den Gedanken seines Sterbens nach sich zieht, so ist ja noch vielmehr der Gedanke des Sterbens wieder beseitigt, indem Christus sich als den Lebenden und Lebengebenden, als den Mitlebenden mit denen, die ihn essen, und als den Auferweckenden zum ewigen Leben bezeichnet (V. 54 ff.). Wie mag man doch also sagen: der Ausstoß des weiteren Jüngerkreises liege in der Nachricht von seinem Sterben, da er vielmehr lebt!

So ist man gezwungen, für das Folgende eine andere Auslegung zu suchen und im Folgenden eben die Widerlegung der Meinung von einem leibhaftigen Essen des Leibs Christi zu erkennen. Der Zusammenhang ist hier auch ganz unschwer herzustellen. Jesus antwortet: das ärgert euch? Wie nun, wenn ihr sehet des Menschen Sohn aufsteigen, da er zuvor war? Der Geist ist, der lebendig macht, das Fleisch nützt durchweg nichts, die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und Leben. Er will sagen: mein Wort, daß ihr mich essen sollet, ärgert euch. Aber wie könnt ihr das Wort wörtlich nehmen, da ich euch nicht nur zuvor gesagt, ich sey und bleibe der Lebendige, da ihr auch mit den Augen sehen sollet, daß ich als der Lebendige zum Himmel gehe, also weder jetzt noch künftig euch meinen Leib im eigentlichen Sinn zu essen gebe. In Verbindung damit können nun auch die folgenden Worte vom lebengebenden Geist und vom nichtsnützenden Fleisch sich rein allein nur auf die brennende Frage des Essens des Leibs beziehen. Zumal da eine andere Erklärung dieser Worte (meine Worte haben und fordern einen geistlichen, keinen fleischlichen Sinn) an sich schon in hohem Grad gezwungen ist, denn insbesondere erinnert ja die *σάρξ* V. 63 einen Vernünftigen nur an die lange Rede vom Essen der *σάρξ*, während das Wort in anderer Bedeutung vorher nicht vorkommt, also in anderer Bedeutung unverständlich wäre, und vom fleischlichen Sinn durfte gewiß nicht nur gesagt werden, er nütze nichts, sondern er tödte. So ist die schließliche Lösung in der That keine andre, als die schon mitten in der Rede durchsichtige Erklärung: die Worte Jesu, nicht etwa sein leibhaftiges Fleisch, sind seine mitgetheilte Speise, sie sind Geist und als Geist belebend, indem man sie hört und ihnen glaubt; dann schließt sich auch ganz harmonisch an der wehmüthige Zusatz V. 64: aber es sind Etliche aus euch, die nicht glauben.

Mit dieser Beweisführung ist die Auslegung, die einen Genuß des wesentlichen Leibes ausgesprochen findet, beseitigt. Es ließe sich zwar insofern noch handeln, als man sagen könnte: zunächst sey doch auch so nur die grobmaterielle, kapernaitische Auffassung der Jünger negirt, der geistige Genuß des wesentlichen Leibes im Sinn unsrer Kirche sey nicht aufgehoben; oder, um Rahnis zu hören, es sey nur das bloße und nicht geisterfüllte Fleisch für unnütz erklärt ¹⁾. Darauf genügt uns zu antworten: deutlich ist nicht nur die fleischliche Genußweise, deutlich ist nicht nur das grobe Fleisch, sondern jedes Fleisch als Genuß=Object beseitigt, wie wir denn auch zwischen grobem Fleisch und geisterfülltem Fleisch, als verschiedenen Genußobjecten, nicht so scharf zu unterscheiden wüßten. Als Genußobject sind die *σῆματα* Christi aufgestellt; und jene Erklärungsweisen haben nicht nur keinen Schatten von Anhaltspunkt, sie sind durch die Stelle ganz ausgeschlossen.

Suchen wir aber noch ein bestimmteres Resultat zu gewinnen, was bei Johannes nun eigentlich vom Nachtmahl gelehrt sey, so finden wir die strengrealistische Ansicht zwar wohl ausgeschlossen in dieser Stelle, entsprechend den Einsetzungsworten selber, aber wir sagen doch nicht, daß der Sinn der Worte Jesu vom Essen seines Leibes bloß der sey, wir sollen an ihn und seine Worte glauben. Wir rücken aber auch nicht ein in die eigenihümliche Lehre, die neuerdings ziemlich Anhänger gefunden hat und besonders auch von Hofmann vertreten worden ist, als ob das Essen des Leibes Christi bei Johannes einestheils kein bloßes Glauben und anderntheils kein wirkliches Empfangen seiner Leiblichkeit, wie es im Abendmahl stattfindet, seyn sollte, aber ein Mittel Ding, ein wirkliches Empfangen, das den Glauben zur Voraussetzung habe, und ein Empfangen, das Christum zum Objecte habe, aber doch nicht in seiner Leiblichkeit ²⁾. Denn für dieses Mittel Ding fehlt es uns wieder an Verständniß, wie an sicheren Anhaltspunkten, allermest wüßten wir das Mittel Ding nicht gut zu unterscheiden vom Glauben, der selber ein Empfangen Christi ist. Wir vindiciren dem Essen des Leibes bei Johannes vielmehr eine dem Genuß des Abendmahls selbst ent-

¹⁾ S. 123.

²⁾ S. 229. 234.

sprechende Bedeutung. Der Herr hat die Beziehung des geistigen Essens zu seinem Leib und zu seinem Blut in seinen letzten Erklärungsworten nicht mehr ausdrücklich aufgenommen, er hat nur das im Allgemeinen und als das Entscheidendste und Wichtigste festgestellt: eigentliches Glaubens- und Genußobject sind seine geisterfüllten Worte. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß einerseits seine Worte als das Centrum seiner Selbstmittheilung in seinem Tod ihre Versiegelung und Vervollendung erhalten, und daß andererseits sein Tod selbst durch das Medium seiner mittheilenden, spendenden Worte ein Gegenstand des gläubigen geistigen Genusses wird. Diese geistige Aneignung seines Todes hat Christus offenbar in den starken Worten, die er in seiner letzten Erklärung nicht ausdrücklich mehr berücksichtigt und zurechtgelegt hat, seinen Jüngern empfohlen. Und wir sagen noch mehr, er hat sie nicht bloß als ein allgemeines, sich gleichbleibendes, in jedem Augenblick sich wiederholendes Moment des geistigen christlichen Lebens bezeichnet, das als solches aufgebaut seyn soll und immer neu gebaut werden soll im Glauben auf den Tod Christi, er hat offenbar mit seinen starken Worten auf den besonderen Act feierlichen Genusses seines Leibes und Blutes hindeuten wollen, den er selbst später in der Gabe seines Leibes und Blutes im Abendmahl eingesetzt hat, und den auch Johannes, als Evangelist und als mitfeierndes Glied in den Nachtmahlsgemeinschaften der ersten Kirche, bei diesen Worten nothwendig im Sinne führen mußte. Wir stimmen Rahn¹⁾ zu: Christus redet vom Wesen des Abendmahls, nur nicht von der Form¹⁾. Immerhin aber wird man im Blick auf die ganze Johannesstelle sagen müssen: weder ist der specifische Abendmahlsgenuß von der generalen Glaubensbeziehung des christlichen Lebens zum Tod Christi bestimmt unterschieden, noch ist hinsichtlich der specifischen geistlichen Nachtmahlsgabe und des Nachtmahlgenusses eine bestimmtere, fixe Vorstellung zu erheben. Nur soviel ist sicher, an einen Genuß des wesentlichen Leibes ist bei Johannes so wenig, als in den Einsetzungsworten, zu denken, und beiderseits ist Uebereinstimmung über das Allgemeine, daß es sich nur um einen geistigen Genuß handle. Aber auch die Annahme hat wenigstens

¹⁾ S. 123 ff.

keine Schwierigkeit, vielmehr Alles für sich, daß dem johanneischen Begriff eines reingeistigen Genusses des Leibes Christi, sofern darin auf das Nachtmahl immerhin hingezielt ist, derselbe Grundgedanke einer in Worten vollzogenen und im Glauben ergriffenen Uebergabe des Versöhnungsleibs stillschweigend als Unterlage diene, der in den Einsetzungsworten selbst hell und deutlich ausgesprochen ist.

Damit wäre jeder Widerspruch obiger Auffassung der Einsetzungsworte mit den wichtigsten sonstigen Stellen des Neuen Testaments abgewiesen. Zugleich aber scheint festgestellt, daß die Einsetzungsworte aus Paulus und Johannes keine eigentliche wesentliche Verdeutlichung erhalten, vielmehr die Verdeutlichung beiden selbst erst geben.

Welche Forderungen ergeben sich endlich aus einer historisch strengen Betrachtungsweise der Einsetzungsworte für die Feier des Nachtmahls? Wir antworten darauf mit Altem und Neuem in zusammenfassender Kürze:

1. Die in der evangelischen Kirche gebräuchliche Absolution vor dem Abendmahl ist entweder zu beseitigen, um das Abendmahl nicht zu verdunkeln, oder mindestens in wesentliche Beziehung zum Abendmahl zu setzen, indem Absolution und Abendmahl zeitlich näher zusammengedrückt und der zu Absolvirende ausdrücklich auf die höhere Absolution im Abendmahl verwiesen wird. Die bisherige Absolutionsweise, die an dem den Aposteln eingeräumten Recht überhaupt einen zweifelhaften Anhaltspunkt hat, kommt vom Katholicismus her. Es ist specifisch katholisch, der Thätigkeit des Herrn die Thätigkeit des absolvirenden Priesters eifersüchtig, ja verdunkelnd zur Seite zu stellen. In der evangelischen Kirche mochte man sich der Verdunkelung der einen Handlung durch die andere weniger erinnern, weil bei schriftmäßigen Grundsätzen die Absolution nicht als Absolution des Priesters, sondern Christi erschien, und weil im Abendmahl mittelst des verklärten Leibs mehr als nur Sündenvergebung gesucht wurde.

2. In der Handlung des Abendmahls ist der Brech-Act wesentlich, er beherrscht auch das Wort, das der Handlung angegeschlossen ist. Es ist ganz ungeschichtlich und eine Alterirung

des Wesens der Handlung, wenn das Brod nicht mehr gebrochen wird.

3. Statt der Hostie muß das Brod wieder im Abendmahl erscheinen. Ob gesäuert oder ungesäuert, das macht keinen Unterschied, aber das ist ein Unterschied, ob Brod genossen wird, oder eine reine Scheinfigur, die der Anschauung niemals Brod repräsentirt. Und doch will der Herr sinnliche Anschauung, wie sinnlichen Genuß bei der Handlung. Es gilt hier, nicht der Bequemlichkeit die Wahrheit zu opfern; ebenso, den Katholicismus abzustreifen, für den bei grundsätzlicher Verachtung und Zerstörung des äußeren Elements in seiner Selbständigkeit die Oblate die adäquate Figur ist.

4. Brod und Wein ist den Empfängern in die Hand zu geben, wie Jesus sie ohne allen Zweifel den Jüngern in die Hand gab (Matth. 26, 26.; Luc. 22, 17). Die katholische Kirche hat auch hier dem Priester tendenziös eine unverdiente Würde geschaffen, neben der Furcht des Aberglaubens, die auch zur Erfindung der Oblate geholfen.

5. Die heutzutage üblichen Spendeformeln, auch wo sie im Ganzen schriftgemäß sind, sind doch nicht schriftgemäß genug. Heutzutage erscheint das Wort „nehmet hin und esset“ als die Aufforderung des austheilenden Dieners. Ein Kleinod geht damit verloren; es sind Worte Christi, durch die er uns einladet, durch die er uns giebt. Auch haben wir erkannt, daß der Hauptbeweis für die Gabe im Nachtmahl in diesen Worten ruht. Es dürfte die Formel so verändert werden: auch zu Euch spricht Christus: nehmet hin und esset. Ebenso wird mit der Spendeform: „das ist das Blut Jesu Christi“ eine Perle vergraben, da besser gesagt würde: das ist das Blut des Neuen Testaments. Die schwerere, abstractere paulinische Fassung dürfte in den Spendeformeln beseitigt werden.

6. Die Spendungsformel ist nicht Jedem besonders zu sagen. Christus hat sie offenbar (Matth. 26, 26. 27.) nur einmal, mindestens nicht für jeden Einzelnen ausgesprochen, und doch hatten die Jünger dasselbe „individuelle“ Heilsbedürfniß, wie Brenz und wie wir. Die endlose Wiederholung dient nicht zur Erbauung, spannt Sprecher und Hörer ab. Das Wort ist familien- und freisweise zu sprechen. Dann tritt auch der Ein-

zelne sinnvoll aus der Atomistik seiner Besonderheit in das Mahl der Gemeinschaft herein.

7. Es wäre mehr Achtung des Historischen, wenn das Abendmahl überall am Tage vor dem Tode Christi gefeiert würde.

Die Kirche hat Grund, Aenderungen ihrer Ordnungen zu fürchten. Aber sie hat auch, namentlich als evangelische Kirche, die Pflicht, dem Wort der Schrift und den Einsetzungen ihres Meisters immer näher zu kommen.

Die materiale Grundlage der Dogmatik,

mit Rücksicht auf neuere Ansichten

untersucht von

F. Dörtenbach, Dekan in Heidenheim.

Durch Aufstellung der formalen Grundlage des Systems (Jahrbücher 1858, III., S. 531 ff.) ist dem Dogmatiker der Standpunkt angewiesen, den er bei Aufführung des Gebäudes einzunehmen hat. Da aber dieser Bau eine That der Persönlichkeit des Dogmatikers und so nach allen seinen Theilen, nicht nur in der wissenschaftlichen Anordnung und Entwicklung, sondern auch in der Auswahl und Benutzung des biblischen und kirchlichen Stoffs, vom Subjekt abhängig ist, so kann die Dogmatik bei aller Beweisführung doch nur dadurch in ihrer Objektivität erhalten und gegen das Durchbrechen der Subjektivität geschützt werden, wenn die letztere auch materiell gebunden und der formalen Grundlage ein materiales Princip zur Seite gestellt wird, das dem Dogmatiker als Kanon, nach dem er sich bei der Entwicklung des dogmatischen Inhalts zu richten hat, dient. Da die materiale Grundlage für das ganze System maßgebend sein muß, kann eine solche Stellung nur ein Dogma einnehmen, das den reichen Inhalt der Dogmatik so in sich schließt, daß alle einzelnen Dogmen daraus abgeleitet und darauf zurückgeführt werden können. In dieser Beziehung ist es eine charakteristische Eigenthümlichkeit der neueren dogmatischen Werke, daß sie die Tendenz haben, die Lehre vom Gottmenschen in den

Mittelpunkt der Dogmatik zu stellen und das dogmatische System darauf zu gründen, eben darum ein besonderes Gewicht darauf legen, daß dieses Dogma richtig gefaßt werde. Es entsteht daher für uns, wenn wir diese dogmatischen Werke darauf ansehen, ob sie eine objektive Grundlage für die Dogmatik gewinnen, die dreifache Frage, ob dieselben mit Recht auf das Dogma vom Gottmenschen die Dogmatik bauen, ob sie diese Lehre richtig fassen und ob die Ausführung eine der Grundlage entsprechende ist.

Nach Lange ¹⁾ ist das Princip, welches die philosophische Dogmatik auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung der positiven überläßt, die Lehre vom Gottmenschen, vom Gottmenschen in seiner ewigen Wahrheit, in seiner persönlichen Erscheinung und in seiner welthistorischen, die Menschheit erlösenden Wirkung, wie er sein Leben entfaltet hat im Christenthum. Diese Lehre von dem Gottmenschen in seiner concreten historischen Gestalt ist das Normaldogma, nach welchem der Dogmatiker alle dogmatischen Materialien zu prüfen hat, sowie das Principaldogma, welches den Eintheilungsgrund für die ganze positive Dogmatik bildet. Christus als der Gottmensch und Heiland der Welt weist zunächst zurück auf seinen Ursprung, und zwar erstlich auf seinen Ausgang aus Gott, zweitens auf seinen Hervorgang aus der Menschheit, wie dem Leben derselben die Schöpfung der Welt zum Grunde liegt. So tief er aber zurückweist in die Ewigkeit, so weit weist er auch in die Ewigkeit hinaus, nämlich auf die Verklärung oder geistige Verherrlichung seines Wesens in der Gottheit, der Menschheit in seinem Wesen und der Schöpfung in der Menschheit. Beides aber thut er dadurch, daß er in der Mitte der Zeit oder zwischen der Ewigkeit seiner Ankunft und der Ewigkeit seiner Zukunft den unendlichen Gehalt seines Wesens geschichtlich und thatsächlich entfaltet und in dieser Entfaltung eine unendliche Wirkung ausübt, die wir als die Erlösung der Welt begreifen. Darnach zerfällt die positive Dogmatik in drei Abtheilungen: I. die Theologie oder die ideale Christologie. In der ewigen Wahrheit des Wesens Christi, als des Gottmenschen, ist einerseits die Thatsache ausgesprochen, daß

¹⁾ Christliche Dogmatik von Dr. J. P. Lange. 3 Theile. Heidelberg. 1849—52.

der ewige Gott sey und daß er eine ewige Beziehung habe auf den Menschen, wie andererseits die Thatsache, daß der Mensch eine ewige Bestimmung habe in Gott und eine unveräußerliche Beziehung auf Gott. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist demgemäß ein Verhältniß der Wechselwirkung, welches auf dem Grunde der ewigen Weltbestimmung Gottes beginnt und durch alle Entwicklungen der Welt schöpfung und der Weltgeschichte fortschreitet. Die ideale Christologie theilt sich also: 1) in die anthropologische Theologie, 2) in die theologische Anthropologie, 3) in die theanthropische Christologie oder die ideale Christologie im engeren Sinn. II. Die Soteriologie oder die reale Christologie, welche handelt 1) von dem Leben, 2) von der Persönlichkeit, 3) von dem Erlösungswerk Jesu Christi, entsprechend den drei Unterabtheilungen der idealen Christologie. III. Die Pneumatologie oder die universale Christologie. Das Leben Jesu theilt sich in erneuerter Offenbarung den Seinen mit in der Rundgebung des heiligen Geistes, der heilige Geist führt das Leben Christi in seiner vollendeten Gestalt in die Herzen der Gläubigen ein, und zwar in der individuellen, der kirchlichen und der kosmischen Sphäre, welche drei Theile wiederum den Unterabtheilungen von I. und II. entsprechen. In der Lehre vom Gottmenschen selbst macht Lange den für seine ganze Auffassung charakteristischen Unterschied zwischen der Menschwerdung des Sohnes Gottes überhaupt und seiner historischen Menschwerdung. Durch die Liebesäußerung des Vaters gegen den Sohn, in der er den Sohn nicht nur als Gott, sondern auch als Gottmensch zeugt, und durch die Hingebung des Sohnes an den Vater geht der Sohn nach seiner ewigen Bestimmung in die Menschheit ein: er wird der Gottmensch. Nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit ist diese Menschwerdung Gottes von Seiten des unendlichen und absoluten Gottes in seiner unendlichen Selbstbedingung, auf Seiten des Menschen in seiner absoluten Selbstbedingtheit begründet. Der Mensch im Gottmenschen trifft eben so mit der göttlichen Selbstbedingung zusammen, wie sich der Sohn Gottes mit der menschlichen Bedingtheit berührt. Der Gottmensch ist die bedingte Unbedingtheit, die sich mit der unbedingten Bedingtheit zusammenschließt, der göttliche Mensch, der den menschlichen Gott in sich aufnimmt. Gott kann vermöge

seiner Selbstbedingung eingehen in die menschliche Natur, in das Fleisch, in die Schwachheit, in den Schlaf, in den Tod des Menschen, denn er kann sich selbst bedingen in unendlicher Macht. Allein indem er in diese Bedingtheit des Menschen eingeht, wird nicht das göttliche Wesen herabgezogen in die menschliche Endlichkeit, sondern diese Endlichkeit wird dadurch ganz in die göttliche Bestimmtheit verklärt. Gott behält als der Gottmensch seine Absolutheit, die nicht mit der Dissolutheit verwechselt werden darf, aber er hat sie in dem Mittelpunkt eines reinen Menschenherzens. So kann auch der Mensch eingehen in die Herrlichkeit Gottes, ohne daß er damit die Bestimmtheit seines Wesens in den Tiefen der Gottheit verlieren sollte. Vielmehr gewinnen seine menschlichen Lebenslinien erst in der Fülle seines göttlichen Lebens ihren vollen Glanz, der Mensch ist göttlich im Gottmenschen, der Gott aber in ihm ist Mensch. Auf diese Weise kann sich die Offenbarung Gottes in der absoluten Bestimmtheit des menschlichen Lebens, die reine Entwicklung des Menschen in der Fülle des göttlichen Lebens vollenden. Und eben darum, weil die absolute Selbstbedingung Gottes der Lebenspunkt seiner ewigen Menschwerdung, die absolute Selbstbedingtheit des Menschen der Lebenspunkt seiner ewigen Bestimmung für sein Einswerden mit Gott ist, ist der Mensch das geeignete Organ des Sohns Gottes nach seinem Eingehen in das absolute Werden. Demnach ist der Mensch im Gottmenschen nicht ein einzelner Mensch für sich, sondern der Mensch, welcher die Menschheit in sich aufhebt, wie die Menschheit in sich aufgehoben hat die Natur. Die volle Bewährung der Idee des Gottmenschen liegt aber darin, daß sie in einer Weise sich verwirklicht hat, worin in demselben Maße die historische Wirklichkeit die Idee ins Leben eingeführt, als diese die historische Wirklichkeit neugestaltet hat. Und dieß geschieht in der historischen Menschwerdung des Sohnes Gottes, wie sie mit seiner Empfängniß und Geburt eintrat, die Menschwerdung vollendet sich in der Form der Einzigkeit und Individualität. Christus ist aber durch seine Menschwerdung nicht ein besonderes Individuum geworden, sondern hat die concrete absolute Individualität angenommen. Die Endlichkeit wird zur Bestimmtheit der Unendlichkeit, die Allgegenwart zur dynamischen Allgegenwart, die Allmacht zur dynamischen Macht des

Alles, die Allwissenheit zum einheitlichen Allwissen, worin sich das Alleswissen auflöst, der Ort zum Ruheplatz der Unendlichkeit, die Zeit zum Rhythmus der Ewigkeit, das reale Werden zum idealen Seyn. Zur Erklärung der damit gesetzten Einigung des Gottesbewußtseyns mit dem Menschenbewußtseyn in Christo nimmt Lange die Unterscheidung zwischen Tagesbewußtseyn und Nachtbewußtseyn zu Hülfe, welches letztere seiner Natur nach das ruhende, reine, dem All und der Gottheit zugewandte Wesensbewußtseyn des Menschen, daher in der Regel und nach seiner Totalität für das ethische Tagesbewußtseyn desselben, seine sittliche Entwicklung, eine verdeckte Welt ist, nichtsdestoweniger über das Tagesbewußtseyn einen Einfluß ausübt als die ewig ruhende Energie der idealen Seite des menschlichen Wesens. Wie nämlich überhaupt das individuelle Bewußtseyn den Umfang des individuellen Seyns hat, so auch die Nachtseite unseres absoluten Bewußtseyns. Da nun die Individualität Jesu die ganze Menschheit umfaßt und mit der Erde die Menschheit und die Welt, so ist auch sein nächtliches Bewußtseyn in seiner Hinwendung zum All ein das All umfassendes, und wenn auch jenes nächtliche Bewußtseyn des Menschen in Gott verborgen ist, so ist es darum nicht minder von Gott zu unterscheiden, es ist wirklich ein Bewußtseyn des Menschen, und zwar wirksames Bewußtseyn, und läuft neben dem Tagesbewußtseyn her. Von der Menschwerdung an sich unterscheidet sich aber wesentlich das Eingehen des menschgewordenen Logos in bestimmte historisch-menschliche Lebensverhältnisse, und erst hiemit wird das Menschenleben eine Erniedrigung. Diese nimmt ihren Anfang mit dem Eintritt des Gottmenschen in die gesetzlichen, bindenden und belastenden Verhältnisse der historischen Menschheit, wie derselbe freilich zeitlich mit seiner Geburt gesetzt ist. Sie wird zur Entäußerung, sofern sich der Gottmensch dem Willen des Vaters unterwirft in der göttlichen Stiftung der menschlichen gesetzlichen Ordnung, in die menschliche Entwicklung eingeht, zur Erniedrigung im engern Sinn, sofern er sich auch dem Erleiden des menschlichen Fluchs unterwirft bis zu seiner absoluten Vollendung und seine heilige Erscheinung hingiebt unter den Weltseinen, daß er der ärgste Sünder sey.

Dieses gottmenschliche Princip, wie es der Eintheilung der

Dogmatik zu Grunde liegt, wird in der Ausführung insofern festgehalten, als die Hauptdogmen theils als Voraussetzungen der Christologie auf diese als ihren Zielpunkt hinweisen, theils als Folgerungen aus ihr abgeleitet werden. So faßt Lange nicht nur alle Selbstoffenbarung Gottes als Vorstufe für die Menschwerdung, die höchste Stufe der göttlichen Offenbarung, sondern überhaupt Gott, sofern er in die Erscheinung tritt, als den gottmenschlichen und die Gottmenschlichkeit als eine Eigenschaft Gottes, indem die Menschwerdung Gottes nicht etwa ein bloßes historisches Begegniß, lediglich durch die Sünde herbeigeführt, sondern eine Erscheinung ist, die in dem Wesen Gottes, und zwar in seiner eigenen Leutseligkeit oder Menschenliebe, begründet ist, das Princip der Weltbildung und insofern nach den Anfängen ihrer Verwirklichung eine vorzeitliche, mithin ewige. Ferner ist in Uebereinstimmung damit die Beziehung des dreieinigen Gottes zu dem Gottmenschen eine ewige und der Gottmensch die Grundform der ewigen Selbstanschauung des Vaters in dem Sohne, da Christus nach dem ideal-realen Grunde seines Daseyns in der göttlichen Bestimmung ewig schon der Gottmensch gewesen ist und Gott von Ewigkeit her den Gottmenschen angeschaut hat. Die ewige Menschwerdung Gottes ist daher eins mit seiner Offenbarung und ebendamit die Schöpfung ein Moment von jener; weil Gott als der ewige Vater sich den ewigen Sohn gegenüber gestellt hat, so äußert er sich in ewiger Liebesäußerung gegen ihn, und das ist die Schöpfung. Und wie Gott nach seinem Wesen, so steht auch der Mensch in ewiger Beziehung zum Gottmenschen; denn mit dem Wesen des Gottmenschen ist immer schon zugleich der Begriff der menschlichen Natur gesetzt, der Mensch in dem Gottmenschen muß der menschlichen Natur theilhaftig seyn oder theilhaftig werden d. h. ihm entspricht die Form der unbedingten Bedingtheit, der Einzigkeit oder der Individualität. Die Individualität Christi aber muß als die königliche, welche dynamisch alle menschlichen Individualitäten umfaßt, nach ihrer Idee, in ihrem Wesen und in ihrer Erscheinung von jeher die Menschheit umschlossen haben; wie der Gottmensch zukünftig ist in dem Sohne Gottes, so die Menschheit in dem Gottmenschen. Und tritt hierin das Verhältniß der Menschheit zum Gottmenschen hervor, so kommt die Beziehung der übrigen Welt zu ihm darin zu Tage, daß

Lange die Welt und Welterschöpfung in ihrer innigen Verbindung mit dem Menschen faßt und so die ganze Natur mit dem Menschen im Gottmenschen ihre Entstehung und Verklärung, daher auch die Schöpfung ihre Vollendung in der vollendeten Menschwerdung finden läßt. Sind demnach die Dogmen der idealen Christologie die Voraussetzungen der Lehre vom Gottmenschen, so enthält im Anschluß an den Mittelpunkt der Dogmatik, die reale Christologie, nach welcher die Rettung der Menschheit objectiv einzig und allein in der Menschwerdung Gottes ihren Grund hat, die Pneumatologie oder universale Christologie diejenigen dogmatischen Bestimmungen, welche aus der Lehre vom Gottmenschen fließen und auf sie sich zurückbeziehen, und das christologische Moment tritt in diesem Theil darin hervor, daß einmal überhaupt die ganze Heilsmittelheilung durch den Geist Gottes eine Begründung und Entfaltung des gottmenschlichen Lebens Christi ist, daß sodann im Besondern in allen Momenten der drei Sphären der göttlichen Rundgebung die menschliche Erweisung entspricht und umgekehrt, so daß die göttliche Rundgebung als Grund der menschlichen Erweisung zu betrachten ist und beide den Zweck haben, die rechte Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Lebensoffenbarung herzustellen. Dieselbe principielle Stellung erhält die Lehre vom Gottmenschen in der angewandten Dogmatik, indem sie von dem christlichen Princip aus, das sie eben in diesem Dogma besitzt, die Regeln entwickelt für die geistige Erfassung und Umgestaltung der ganzen Welt. Und zwar stellt die dogmatische Statistik die mannigfachen Formen und Umformen des geistigen Lebens der Völker dar, in welchen sich das eine Grundprincip des persönlichen gottmenschlichen Lebens reflectirt; die Therapeutik ist die Anweisung, wie die krankhaften Gebilde des dogmatischen Lebens durch die Beleuchtung des christologischen Grundprincips vom Gottmenschen gewürdigt und durch die Anwendung desselben, das alle dogmatischen Heilmittel in sich schließt, geheilt werden; die Polemik besteht in der Anwendung des christologischen Principis auf die Erscheinung des nichtchristlichen Dogmas, worin sie die Gegenwirkungen zu bestimmen hat, vermittelt deren das christliche Princip die entgegengesetzten Principien aufhebt; die Krenik aber hat die Aufgabe, wiederum auf Grund des christlichen Principis die gefunden Elemente und Triebe

in allen nicht christlichen religiösen Erscheinungen zu ermitteln, nach ihrem eigentlichen Sinn und Ziel zu deuten, von der ihnen anhaftenden Verderbniß zu befreien und so in das Leben und Bewußtsehn der Kirche einzuführen.

Nach Martensen¹⁾ ist in dem menschengewordenen Logos die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben, erst durch die welt- und seelenerlösende Offenbarung Gottes in Christo hat die Geschichte der Menschheit eine wirkliche Mitte gewonnen, und nur in dem Licht, welches von Christo ausgeht, kann das Geschlecht auf eine zweckvolle Vergangenheit zurück- und in eine verheißungsvolle Zukunft hinausblicken. Und wie die Offenbarung in Christo realiter der Mittelpunkt aller göttlichen Offenbarung ist, so ist in dem Dogma von Christo ein Mittelpunkt gegeben, in welchem sich die übrigen Dogmen concentriren. Christus ist die persönliche Darstellung der Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens. Das Neue in der Offenbarung Christi ist nicht die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, die schon im Begriff des Menschen als nach dem Bilde Gottes geschaffen gegeben ist, das Neue ist die Vereinigung der Naturen, in welcher ein Mensch auf Erden auftritt als Selbstoffenbarung des göttlichen Logos, das Neue ist, daß Gott Mensch geworden ist. Christus ist wahrer Gott, aber in der Christusoffenbarung ist der wahre Gott nie ohne die wahre Menschheit; göttliche und menschliche Natur sind nicht von einander getrennt und nie heben sie einander auf. Nicht den nackten Gott sollen wir in Christo anschauen, sondern die Fülle der Gottheit, eingefaßt in den Ring der Menschheit, nicht die Eigenschaften der göttlichen Natur in ihrer unbegrenzten Weltunendlichkeit, sondern die göttlichen Eigenschaften hineingebildet in die Eigenschaften der menschlichen Natur. Und wie der Gottmensch seine Gottheit nicht ohne seine Menschheit besitzt, so ist wiederum seine wahre Menschheit in seiner wahren Gottheit begründet. Es ist der Begriff der menschlichen Natur, nicht eine selbständige Natur, sondern Organ für die göttliche zu seyn. In demselben Maße, als die menschliche Natur erfüllt ist von der göttlichen, erreicht sie ihren Begriff. Diese Vereinigung Gottes und des Menschen geschieht dadurch, daß sich der

¹⁾ Die christliche Dogmatik von Dr. H. Martensen, Kiel, 1855.

göttliche Logos selbst entäußert. Gott lebt in menschlicher Weise und besitzt als des Menschen Sohn seine Göttlichkeit nur in der Beschränktheit der menschlichen Individualität, in der beschränkten Form des menschlichen Bewußtseyns. Soll es Ernst werden mit dem Begriff der Menschwerdung und mit dem Begriff des Mittlers, so muß Gott auch ernsthaft sich wissen in der Beschränktheit der menschlichen Natur, ernsthaft die Zustände der menschlichen Natur als seine eigenen Zustände durchleben. Darum muß die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur als durch eine fortgesetzte Entwicklung sich vollziehend gedacht, aber ebensowohl als vorhanden vorausgesetzt werden gleich vom ersten Augenblick der Empfängniß und Geburt an. Von dieser Christusoffenbarung unterscheidet übrigens Martensen, um den Widerspruch zu heben, der darin gefunden werden könnte, daß der welt-schöpferische, weltregierende Sohn Gottes in die Beschränkungen der menschlichen Natur eingehen soll, die ewige Logosoffenbarung, indem er behauptet, der Eine Sohn Gottes führe ein doppeltes Daseyn in der Oekonomie des Vaters, lebe ein Doppelleben in dem welt-schöpferischen und weltvollendenden Wirken, als der rein göttliche Logos durchdringe er das Reich der Natur in allerfühlender Gegenwart, wirke die Voraussetzungen und Bedingungen für die Offenbarung seiner allvollendenden Liebe, als Christus durchdringe er das Reich der Gnade, der Erlösung und Vollendung und weise zurück auf seine Präexistenz, in der allgemeinen Logosoffenbarung sey der Sohn Gottes die Voraussetzung der Schöpfung, derjenige, durch den Alles geschaffen ist, während er in der Christusoffenbarung das Endziel der Schöpfung sey oder derjenige, auf den Alles geschaffen ist und unter den Alles als unter das Haupt soll gesammelt werden.

Dieses Dogma von der Vereinigung Gottes und des Menschen in Christo bildet nun zwar insofern nicht den Ausgangspunkt für die Dogmatik, als Martensen trinitarisch eintheilt. Dennoch stellt sich der Einfluß, welchen die Lehre vom Gottmenschen auf das ganze Gebiet der Dogmatik ausübt, in deutlichen Zügen dar. In den beiden ersten Abschnitten, welche den christlichen Gottesbegriff überhaupt und die Lehre vom Vater enthalten, treten die dogmatischen Bestimmungen über Gott und den Menschen dadurch in Beziehung zu der Christologie, daß es

in dem Begriff des göttlichen Logos liegt, durch die Menschwerdung Mittler zu werden zwischen Gott und den Menschen, und eben darum der Sohn Gottes Mensch geworden seyn würde, auch wenn die Sünde nicht dazwischen eingetreten wäre, daß sich Gott als Vater und Schöpfer offenbart, nur sofern er zugleich als Logos das immanente Princip der Schöpfung ist, welches in der Fülle der Zeit der wirkliche Mittler geworden zwischen dem Vater und der Mannigfaltigkeit des Alls, daß die Schöpfung und Vorsehung zum Endziel die Menschwerdung hat und der Gottmensch wie das offenbare Centrum der Gottheit so das Centrum der Menschheit und des Alls überhaupt ist, der persönliche Einheitspunkt von Gott und Gottes Reich, welcher in Fülle offenbart, was das Reich in getheilter Mannigfaltigkeit offenbart, daß Gott den Menschen schuf nach dem Bilde seines Sohnes, aber nach dem Bilde des Sohnes, der Fleisch werden sollte, daß demnach das welt schöpferische Princip identisch ist mit dem weltvollendenden und die Incarnation die Vollendung der Welt schöpfung. Andererseits sind die auf die Lehre von der Menschwerdung Christi folgenden Dogmen nach ihrem Grund und dogmatischen Gehalt insofern von ihr abhängig, als Martensen das Erlösungswerk selbst und seine Mittheilung an die Menschheit eben von dem gottmenschlichen Sehn Christi ableitet, indem er in seiner Lehre von diesem Werke den Gottmenschen an die Stelle des sündigen, von Gott getrennten Menschengeschlechts treten, demselben sein neues Leben mittheilen und so die Erlösung und Versöhnung stiften läßt, indem er die Macht des erhöhten Gottmenschen als die weltvollendende beschreibt, die in fortgesetzter Entwicklung alle Schöpfungskreise sowohl in der Geschichte als in der Natur durchdringt, nicht bloß das Reich der Seelen mit seinem Geist, sondern auch das Reich der Leiblichkeit mit seiner verklärten Leiblichkeit, indem er ferner in dem Abschnitt vom heiligen Geist die Wirksamkeit desselben in Abhängigkeit von der Menschwerdung Christi und in engsten Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Gottmenschen setzt. Dieses geschieht, wenn nach seiner Darstellung nicht nur überhaupt der heilige Geist der Geist Christi ist und Christum in den Seelen der Menschen verklärt, die Thätigkeit des Geistes und die königliche Thätigkeit Christi zusammenwirken, sondern auch der heilige Geist erst als der Geist des

Gottmenschen die bleibende Vereinigung mit der menschlichen Natur eingeht, erst nachdem die vorbildliche Einheit der göttlichen und der reinen sündlosen Menschen=Natur vollzogen ist, eine Vereinigung zwischen der göttlichen und der sündigen Menschen=Natur vollzogen werden kann, welche das Abbild ist von der Vereinigung der Naturen in Christo, und wie die Einheit der Naturen in der Person Christi in alle Ewigkeit nie aufgelöst wird, so in Kraft des ewigen Mittleramtes Christi der heilige Geist in Ewigkeit fortfährt, im Reiche Christi zu wohnen.

Nach der Anschauung Ehrard's ¹⁾ hat sich der ewige Sohn Gottes in freiem Selbstbeschränkungsacte bestimmt, in die Existenzform eines menschlichen Lebenscentrums einzugehen, so daß er nur als solches agierte von der Empfängniß an und als der in diese Form Eingegangene sich einen menschlichen Leib und überhaupt menschliche Verhältnisse bildete, nicht aber sich dazu bestimmte, eine fertige Menschheit in concretem Sinn, einen aus Geist, Seele und Leib bestehenden Menschen mit sich zu verbinden zu Einer Person. Das Wesen der Incarnation ist nicht das einer Addition, einer Verbindung mit einer neuen Subsistenz, sondern es ist das einer Uebernahme einer neuen Seinsform. Die göttliche und die menschliche Natur verhalten sich nicht gleichmäßig beim Incarnationsact, so daß etwa eine göttliche Natur und auch eine menschliche in concretem Sinn da war und beide mit einander vereinigt wurden und jede blieb, was sie gewesen war. Die Kräfte der ewigen Gottheit offenbarten sich daher in Christo nicht neben den Kräften seiner Menschheit, nicht als übermenschliche, sondern eben in den Kräften seiner Menschheit, eben darin, daß seine menschlichen Kräfte übernatürlich d. h. über die durch den Sündenfall depravirte Natur hinausgehende waren und er dieser depravirten Natur schlechthin überlegen war, sodaß sie, wo und wann er wirken wollte, für sein Können nirgends eine Schranke bildete. Hierbei löst sich von selbst ein erstes Problem: wie doch die göttlichen und die menschlichen Eigenschaften, ohne einander aufzuheben, in Einer Person denkbar sehen, durch die Bemerkungen: a. daß die göttlichen Eigenschaften erschienen, aber nicht in der Form der Ewigkeit, sondern in der Zeitform,

¹⁾ Christliche Dogmatik von Dr. J. H. Ehrard. 2 Bde. Königsberg 1851. 52.

da von dem Wesen der göttlichen Eigenschaften die Form; die der weltregierenden Ewigkeit, trennbar ist, b. daß das Wesen Gottes, sobald es in Zeitform erscheint, von selber ächtmenschlich ist, da es nicht abstrakt in die Zeitform, sondern in die concrete Form der Menschen-Natur eingegangen ist und es die uranfängliche Bestimmung des Menschen war, daß er in solcher Herrschaft über die Natur und normaler Entwicklung seines Willens und Wissens, wie wir es bei Christo sehen, sich entwickeln sollte; und die Lösung des zweiten psychologischen Problems: wie ist zwischen dem weltregierenden Sohn Gottes in der Trinität und dem menschengewordenen Sohn Gottes, der die Ewigkeitsform aufgegeben hat, eine persönliche Einheit denkbar? beruht auf den Sätzen, a. daß Einheit der Person noch nicht Einheit (d. h. Continuität) des Bewußtseyns voraussetzt und es also ganz denkbar ist, daß der menschengewordene Logos die ganze Fülle seiner ewigen Wesensbestimmtheiten in sich trug, ohne deren bewußt zu seyn, b. daß die Ewigkeit nicht eine der Zeit parallel laufende Linie ist, sondern der ewige weltregierende Sohn Gottes im ewigen Präsens seines ewigen Sehns, worin er den ganzen Zeitlauf überschaut, sich dazu bestimmt, in diesem Zeitlauf von dem und dem Punkte an als menschliches, menschlichbewußtes und menschlichwahlfreies Individuum zu existiren, c. daß der ewige Logos, welcher alle Zeiten und Räume nicht bloß überschaut, sondern zugleich durchschaut, sich qua menschengewordenen nicht als ein zufälliges einzelnes Individuum, sondern als das Centrum der historischen Weltentwicklung, sich qua Jesum zugleich als den erhöhten König der Menschheit und Welt betrachtet. Daß die zweite Hypostase in Gott so in die Sphäre der Zeit und Schöpfung einging und als Mensch sich offenbarte, daß also ein Gottmensch geboren wurde als Krone der Menschheit, als vollendete Offenbarung der Gottheit, ist durch das Wesen und den Willen Gottes schlechthin bedingt; durch die menschliche Entscheidung d. h. durch den geschehenen Sündenfall ist hingegen das bedingt, daß dieser Gottmensch als Erlöser auftreten d. h. in die durch die Folgen des Falles erniedrigte Menschheit eintreten, unschuldig leiden und die Menschheit zur Normalität und zur Verklärung durchführen sollte. Es ist daher die Menschwerdung als solche von der exinanitio wohl zu unterscheiden, der Act der Menschwerdung war nur

beziehungsweise nebenbei ein Act der exinanitio, und nur insofern war die Menschwerdung eine Entäußerung, als der Sohn Gottes zur Erlösung der sündigen Menschheit kam und deshalb nicht die menschliche Natur in ihrer idealen Integrität, sondern die unter den Folgen der Sünde seufzende Menschennatur annahm.

Was nun die Stellung der Lehre vom Gottmenschen in der Dogmatik betrifft, so erkennt zwar Ebrard an, daß Christus das Princip der christlichen Dogmatik seyn soll, und schreibt seiner Eintheilung und Methode den Vorzug zu, daß bei ihr Christus wirklich Mittelpunkt und Princip sey. In der Ausführung selbst aber geht er nicht von diesem Mittelpunkt aus, sondern von den Gottesthaten überhaupt, findet den Grund für die Eintheilung in den ewigen Wesen Gottes und der ewigen Gliederung seines Rathschlusses und erhält so nach der trinitarischen Offenbarung Gottes seine drei Theile, die Lehre von der Verklärung Gottes als des Ursprungs, des Mittlers und des Vollenders, innerhalb deren sodann die Synthesis zwischen dem menschlichen Erlösungsbedürfniß und der göttlichen Erlösungsthatfache den Anstoß für die weitere Eintheilung und Entwicklung giebt.

Noch entschiedener als bei den bisherigen Dogmatikern tritt die christologische Auffassung der Dogmatik in den Werken von Liebner und Thomasius¹⁾ hervor, welche schon nach ihrer Anlage und äußeren Composition eine strenge Durchführung des christologischen Gesichtspunkts erwarten lassen. Das christliche System ist, sagt Liebner, gemäß dem, daß das schlechthin Eigenthümliche, Neue und zugleich Tieffte und Centrale des Christenthums Christus der Gottmensch ist, eine Synthese oder die Bewegung durch die Momente der Theologie und Anthropologie zur Theanthropologie, welche eine allgemeine und eine

¹⁾ Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt von Dr. Th. A. Liebner, I. Band: Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems, 1. Abth., 1849. Christi Person und Werk, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, von Dr. G. Thomasius, I. Theil: Die Voraussetzungen der Christologie, 1853, zweite Auflage 1856, II. Theil: Die Person des Mittlers, 1855, zweite Aufl. 1857.

besondere oder soteriologische ist. In der Theanthropologie oder Christologie laufen alle Fäden des kirchlichen Bewußtseyns und der Theologie zusammen. Hier ist es, wo der Knoten sich schürzt und löst. Darum stellt Liebner die Dogmatik vom christologischen Princip aus dar und faßt die Lehre von der Person Christi als das Grunddogma und den Mittelpunkt der übrigen Dogmen. Dieser Auffassung gemäß werden in der Christologie die höchsten Principien des christlichen Systems gegeben und sicher gestellt. Sie schließt das Theologische und Anthropologische als innere Voraussetzungen ein, und die Richtigkeit der synthetischen Bewegung durch die Momente der Theologie und Anthropologie hindurch zur Theanthropologie ist im Innersten bedingt durch die richtige Urconception der eben im realen Gottmenschen gegebenen faktischen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, somit durch Analyse dieser Einheit. Dieses Ineinandergehen, gleichsam sich fortwährend aneinander Erproben von Analyse und Synthese stellt den Grundzügen nach der erste Band dar. Von diesem ist jedoch bis jetzt nur die erste Abtheilung erschienen, welche die allgemeine Theanthropologie oder die Lehre von der Person und den Ständen Christi enthält. Das Ziel, das sich Liebner für seine Christologie setzt, ist, eine wahrhaft ethische Theanthropologie zu vollziehen durch die richtige Fassung der Theologie und Anthropologie, denn jene setzt sich innerlich nicht nur eine wahrhaft ethische Anthropologie, sondern zuhöchst eine Theologie voraus, in welcher, als absoluter Ethik, die Möglichkeit eines wahren Zusammengehens des Anthropologischen und Theologischen in Theanthropologischen gegeben ist. Demgemäß stellt Liebner in innigster Continuität mit seiner Trinitätslehre in Beziehung auf die Menschwerdung Gottes die Sätze auf: die Subordination des Sohnes als Sohnes nach seinem character hypostaticus ist ewig trinitarisch gesetzt und aufgehoben, überwunden, doch ist sie eben an sich da, nämlich als aufgehobene, als überwundenes Moment, und so ist sie die ewige Möglichkeit der Menschwerdung. In der wirklichen Menschwerdung ist dann das Moment des ewigen Sichunselbstständigmachens des Sohnes gegen den Vater, welches immanenter Weise ewig durch das Sichunselbstständigmachen des

Vaters gegen den Sohn und schließlich durch den ausgleichenden Geist aufgehoben wird, zeitlich geworden, oder vielmehr, das Ganze angesehen: das Unselbständigmachen des Sohnes gegen den Vater, gleichsam Entleeren an den Vater, und das wieder durch den Vater Erfülltwerden, was im ewigen trinitarischen Leben, wie es sich im Geist abschließt, ewig simultan, eins ist, ist vermöge der Menschwerdung durch einen Zeitverlauf ausgedehnt, in eine zeitliche Succession von Momenten eingegangen, auseinandergelegt und so ein Proceß eingeleitet, der Proceß des gottmenschlichen Lebens, der gottmenschlichen Entwicklung, welcher nothwendig mit der Ewigkeit d. h. der absoluten Wiederherstellung des ewigen Sohnes, aber nun zugleich als des ewigen realen Gottmenschen und Hauptes seiner Gemeinde, schließen muß. Die Liebe ihrer absoluten Idee nach ist, wie überhaupt das tiefste Erklärungsprincip, so auch das Erklärungsprincip der Christologie. Dieses Zeitlichwerden, in Succession Auseinandergehen der ewig einigen und simultanen Momente des Sohnes ist eo ipso Menschwerden; dieß ist der eigentlich wahre, wenn auch hier noch abstracte, Begriff der Menschwerdung. So ist Christus als ewiger trinitarischer Sohn der Potenz nach Gottmensch, er wird nur durch seine Menschheit hindurch, was er an sich als ewiger trinitarischer Sohn real ist. Wie damit die Menschwerdung Gottes theologisch begründet ist, so wird sie hinwiederum auch auf ihren anthropologischen Grund zurückgeführt, wenn Liebner die Gottmenschheit in ihrer Einheit mit der Schöpfung nachweist. Gott, der in sich realideal trinitarisch Offenbare, will sich offenbaren ad extra, d. h. es ist der Wille seiner Liebe, seine Selbstmittheilung auch in der Außergöttlichkeit zu vollziehen, auf daß eine Welt, Endlichkeit, Kreatürlichkeit ihn habe und fasse, demnach die Kreatur als absolut-religiöse oder die absolute Religion der Kreatur sey. Dieß ist aber nur eine zeitliche Setzung oder Fort-Setzung dessen, was absoluter und ewiger Weise im immanenten göttlichen Logos geschieht. Der Logos, durch den es zum immanenten Unterschiede, zur immanenten Selbstoffenbarung Gottes kommt, wird auch der Träger der transeunten Offenbarung Gottes seyn. Dieß gilt so streng, daß das Primitive der Idee dieser göttlichen Offenbarung nur die Gottmenschheit seyn kann und alles Andere nur in, aus,

mit ihr und durch sie gesetzt seyn kann, als ihre Auseinanderlegung, Vielheit, Specification, als ihr System. Denn in Ewigkeit und in der Zeit kann Gott sich vollkommen offenbaren als das, was er ist, als die Liebe nur im Sohne, dem Eingebornen. Wenn also Gott sich außergöttlich offenbart, so ist das principielle Moment dieser Offenbarung dieß, daß der Sohn geschichtlich werde, und wenn es der göttliche Liebeswille ist, daß eine Welt kreatürlicher Persönlichkeiten an der Offenbarung participire, so ist nothwendig, daß der Sohn in der Geschichte, das Centrum der Geschichte sey. Darin liegt die Möglichkeit, daß der Logos durch göttliche Herablassung aus seinem innergöttlichen und ewigen Sohnsseyn in die zeitliche Entwicklung, das Werden, in die kreatürliche Existenzform eingehe, somit ein Mensch, der Gottmensch werde. Es ist also das Menschwerden schon trinitarisch angelegt, möglich und unter Voraussetzung der freien Schöpfung des Systems der Menschheit göttlich frei nothwendig. Schöpfung und Menschwerdung können somit nicht von einander getrennt werden, sondern bilden die Eine göttliche Offenbarung an die Welt, die Menschwerdung Gottes steht in einem ursprünglich wesentlichen und nothwendigen Verhältniß zur Menschheit, somit schon zur Schöpfung, als deren Vollendung, so daß dadurch die Idee einer Theanthropologie auch abgesehen von der Sünde und deren Aufhebung gegeben ist. Nach allen diesen Voraussetzungen schreitet Liebner zu einer solchen Einheit der wahrhaft gottmenschlichen Person oder der Person, in welcher Gott wahrhaft Mensch geworden ist, fort, bei welcher die Consequenz einer persönlichen Zertrennung Christi, ein Dualismus, welcher doch schließlich wieder ein Auseinandergehen der beiden Factoren, des Göttlichen und Menschlichen in Christo, in zwei Personen involviret, nicht mehr möglich ist. Er faßt nämlich die Menschwerdung als das freie Eingehen des ewigen trinitarischen Sohnes in die Kreatürlichkeit der Menschheit, wozu Gott ihn oder Gott sich als ewigen Sohn in und mit der Schöpfung bestimmt hat, und die Gottmenschheit als das Resultat dieses Werdens des Logos zu dem, was er als ewiger trinitarischer Sohn Gottes der Potenz nach schon ist. Hiemit ist wirkliche Menschwerdung Gottes und Gottmenschheit gegeben, und die Eine Person hat beide Seiten, das Göttliche

und Menschliche, wahrhaft und wirklich an sich, oder vielmehr es ist das vollkommene Ineinandersehn, die vollkommene Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person nachgewiesen. Wir haben hier nicht zwei fertige Naturen, sondern wir haben die Einheit schon von innen heraus, von der Idee, von der Trinität her; der trinitarische Logos schon hat eine Seite, welche die ewige Menschheit genannt werden kann, die Menschheit ist in seiner Idee, wesenseins mit ihm geschaffen. Und eben aus dieser Beziehung zur Gottheit und Menschheit ergeben sich die beiden Momente, die am Gottmenschen zu unterscheiden sind, seine Persönlichkeit, die sich in seinem gottmenschlichen Wollen und Wissen darstellt, und seine Naturseite, nach welcher er als das Haupt der Menschheit die Zusammenfassung des ganzen gegliederten Systems der natürlichen Gaben der Menschheit ist.

Uebereinstimmend mit Liebner erklärt Thomasius die Lehre von Christi Person und Werk für das Centrum der christlichen Erkenntniß, in dem alle Strahlen der göttlichen Offenbarung zusammenfallen und welches mithin die übrigen Momente der auf diese Offenbarung gegründeten Lehre theils zu Voraussetzungen theils zu Consequenzen hat. Wegen dieses Verhältnisses der Christologie im engern Sinn zu den andern Dogmen ist eine vollständige Christologie nichts Anderes als eine Dogmatik, und Thomasius will daher die Christologie aufs Neue lebendig reproduciren und mit ihr ihre nächsten und näheren Voraussetzungen und Consequenzen darstellen, die entfernteren aber wenigstens andeuten, um so die Dogmatik in ihrer richtigen Fassung als Christologie zu gewinnen. Dabei geht er mit Abweisung anderer Standorte von dem Punkte aus, von welchem aus sich der Blick sowohl auf die Christologie selbst als auch ihre Voraussetzungen und Consequenzen eröffnet, vom rechtfertigenden Glauben oder, sofern sogleich der wesentliche Inhalt dieses Glaubens genannt werden soll, von dem durch den Glauben vermittelten Verhältniß des Christen zu Gott, der that事hlichen Gemeinschaft mit Gott. Da dieser Glaube der persönliche Zusammenschluß des Menschen mit Christo und in Christo mit Gott, also die subjective Seite des Christenthums ist, subjectiv aber nicht in dem Sinne, als ob er sein Object außer sich hätte,

sondern als der Zusammenschluß des Subjects mit dem Object, so wird es möglich seyn, aus ihm die Momente, mit denen es die Christologie zu thun hat, und insbesondere auch die Voraussetzungen derselben hervorzutreiben und darzustellen; sie müssen ja implicite in ihm liegen. Hienach behandelt Thomasius in dem ersten Theil seines Werks die Voraussetzungen der Christologie, und zwar die außerzeitlichen, den christlichen Gottesbegriff, die Idee des Menschen, den Rathschluß der Menschwerdung, und die geschichtlichen, den Urstand und die Lebensaufgabe des Menschen, die Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit, das Verhältniß und Verhalten Gottes in Christo zu der sündigen Menschheit. Die ersteren erhalten ihre Beziehung zu dem Mittelpunkt der Dogmatik durch die näheren Bestimmungen über den Rathschluß der Menschwerdung. Es ist nämlich der Wille Gottes, daß die durch die Sünde aufgehobene Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen wieder hergestellt werde, und die Aus- und Durchführung des ursprünglichen und ewigen Gotteswillens über die Menschheit gegenüber der eingetretenen Störung und unerachtet derselben geschieht durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch, seine Selbstbezeugung in der Welt. Dieser Rathschluß der Menschwerdung Gottes ist schon mit einbegriffen in dem der Schöpfung, nämlich als die durch den Eintritt der (von Gott nicht gewollten aber vorausgesehenen) Sünde modifizierte Bestimmtheit des Schöpfungsraths, hat aber lediglich in der freien, erbarmenden Liebe Gottes seinen Grund, in jener Liebe, die auch ein unwürdiges und verlornes Geschlecht retten, erlösen, zurückführen will. Nach dem zweiten Abschnitt, welcher die geschichtlichen Voraussetzungen enthält, ist die Versöhnung der Menschen mit Gott trotz der Sünde eine ewige, weil der Wille Gottes, der sich in der geschichtlichen Erscheinung und Selbstbezeugung Christi vollzieht, ein ewiger ist, sie selbst, diese That, eine ewig von Gott gewollte, obwohl in der Mitte der Geschichte sich erfüllend, und so schaut und liebt Gott die Menschheit ewig als mit sich versöhnt in demjenigen, in welchem und durch welchen das durch die Sünde gestörte Verhältniß wieder hergestellt ist, in Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes, dem einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen. In diesem Verhältniß Gottes zur Menschheit hat die göttliche

Weltregierung ihren Grund, deren letztes Ziel die Vollbereitung der Erlösten zu einem vollendeten Gottesreich, deren nächstes Ziel die Einleitung und Vorbereitung auf die Erscheinung des Erlösers ist. Im zweiten Theil der Dogmatik wird die Lehre von der Person Christi selbst entwickelt. Die Menschwerdung Gottes hat nach Thomafius ihren nächsten Grund in der Selbstbestimmung der zweiten trinitarischen Person, des Sohnes, der vor seinem Eingehen in die Menschheit als persönliches Ich präexistirt hat. Und wie diese Selbstbestimmung die Person des Mittlers begründet, so geht sie auch durch deren ganze Lebensentwicklung und Selbstbezeugung hindurch als das ihr inwohnende Princip. Die allgemeine Möglichkeit einer so innigen Einigung Gottes mit der Menschheit, wie sie in der Person Christi sich realisirt, beruht auf der durch die Schöpfung begründeten Verwandtschaft beider, wonach dasjenige, was das Wesen Gottes ausmacht, das Selbstbewußtseyn und der Wille, auch der letzteren eignet. Die Menschwerdung selbst aber ist sowohl Assumtion der vollständigen menschlichen Natur von Seiten der zweiten Person der Gottheit als auch Selbstbeschränkung, in Folge deren der ewige Sohn Gottes in der endlichen, von ihm assumirten menschlichen Natur nicht in seiner göttlichen Seyns- und Wirkungsweise, in seiner überweltlichen Weltstellung und der Unbeschränktheit seines weltbeherrschenden und weltumfassenden Waltens beharrte, sondern zur Theilnahme an der menschlichen Seynsweise d. h. an der menschlichen Lebens- und Bewußtseynsform, und zwar an derjenigen, wie sie dem gegenwärtigen Stande unseres Geschlechts eignet, sich bestimmte, somit in die Form der menschlichen Unschränktheit sich dahingab, um im vollsten Sinn des Worts das Leben unseres Geschlechts und unserer Natur mit durchzuleben. Das Ich der so gewordenen gottmenschlichen Person ist und bleibt der Sohn Gottes, wesentlich eins mit dem Vater, das absolute Leben, die absolute Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, aber das göttliche Ich hat die Bestimmtheit an sich, daß es menschliches Ich ist, menschlich bestimmt in seinem Bewußtseyn und Leben, Ich einer vollständigen, geist-leiblichen Natur. Christus ist der Mensch, welcher Gott ist. Und wie die Person, so ist die Lebensthätigkeit des Mittlers eine einheitliche, sein ganzes Thun ist Ein großes gott-

menschliches Werk. Während dieses gottmenschlichen Lebens Christi wirkt sich die Incarnation im Verlauf einer allmäligen Entwicklung aus, welche durch den heiligen Geist vermittelt wird und vermöge deren der Gottmensch alle die natürlichen Stufen und Ordnungen des beschränkten menschlichen Dasehns und des israelitisch nationalen Gemeinwesens durchläuft, eben damit in die Gemeinschaft der Leiden, die um der Sünde willen auf der Menschheit lasten, und in die Mittheilenschaft der Sünde, der sie verhaftet ist, eingeht, bis er zuletzt sein Leben im verlängerten Gehorsam in den Tod giebt. Der Inbegriff dieser Acte wird als Erniedrigung bezeichnet, in welcher die göttliche That des Anfangs zur gottmenschlichen That des ganzen Lebens wird. Als gottmenschliche Fortsetzung der Menschwerdung ist das irdische Leben des Erlösers Offenbarung und Entäußerung zumal, Offenbarung der immanenten göttlichen Eigenschaften, der absoluten Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, Entäußerung der sogenannten relativen, in denen die immanenten nach außen hin sich manifestiren und zur Erscheinung kommen, der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Durch diese Menschwerdung des Sohnes ist die immanente Lebensbewegung der drei Personen gewissermaßen eine zeitlich-menschliche geworden, und die ganze trinitarische Thätigkeit vollzieht sich jetzt vom Vater durch den menschengewordenen Sohn im Geist. Andererseits wird durch die Menschwerdung die Mitwirkung des Sohnes zur Weltregierung und Welterhaltung so wenig unterbrochen, daß vielmehr die welterlösende Thätigkeit das Centrum der welterhaltenden und weltregierenden ist.

Daß so die neueren Dogmatiker übereinstimmend die Lehre von Christo als das Princip der dogmatischen Wissenschaft aufstellen, ist als ein wesentlicher Fortschritt auf diesem Gebiet anzuerkennen. Denn da der Ausgangs- und Mittelpunkt des Christenthums Jesus Christus ist, auf den alle göttlichen Forderungen hinzielen, in dem alle göttliche Offenbarung sich vollendet, von dem alles göttliche Leben ausgeht, so muß auch in der Wissenschaft, deren Object das Christenthum und die göttliche Offenbarung ist, Christus sich als Princip und Mittelpunkt darstellen, die durch das Denken vermittelte Erkenntniß der göttlichen Heilthatfachen und ihre wissenschaftliche Explication schließen ja nur

in soweit Wahrheit in sich, als sich die objektive Realität in ihnen abspiegelt. Damit treten wir der Stellung, welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als das materiale Princip des Protestantismus einnimmt, nicht entgegen, vielmehr ist die Bedeutung dieser Lehre eben durch unser dogmatisches Princip gesichert. Denn das Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben ist das Princip der evangelischen Kirche als solcher, das praktische Princip, auf dem sich die Kirche positiv wie im Gegensatz gegen divergirende Richtungen aufbaut, die Dogmatik aber als Wissenschaft steigt von diesem Grundsatz aus zum höchsten Princip auf, zu der Lehre von Christo, welche als der Culminationspunkt die Rechtfertigung aus dem Glauben als ein ihr untergeordnetes Moment in sich schließt und zu welcher als der Grundlage aller christlichen Lehre das Princip der protestantischen Kirche selbst hinführt, weil Christus Grund und Object des rechtfertigenden Glaubens ist¹⁾.

Indessen erhebt sich nun die weitere Frage, wie sich unser Urtheil über die Darstellung der Christologie selbst und über die darauf gegründete Durchführung des Principes gestalte. Und zwar handelt es sich für uns bei Beurtheilung der einzelnen Auffassungen des christologischen Dogmas vornehmlich um diejenigen Momente desselben, durch die es den Charakter eines Principes erhält. Princip ist das Dogma vom Gottmenschen, weil alle andern Dogmen in ihm eingeschlossen liegen und darum auch aus ihm entwickelt werden können. Denn ist der Gottmensch die Einheit Gottes und des Menschen und schließt daher die Lehre von Christo die beiden Momente, Gott und Mensch, in die Einheit des Begriffs zusammen, so ist diese Lehre für alle die Dogmen, die von Gott und dem Menschen an und für sich handeln, der Zielpunkt, auf den sie hinweisen, und der Ausgangspunkt aller derjenigen Lehren, nach welchen sich die Einheit Gottes und des Menschen von dem Gottmenschen aus

¹⁾ Wie dieß Kling, der das Verdienst hat, zuerst mit genauerer Begründung die Lehre vom Gottmenschen als Princip der Dogmatik aufgestellt zu haben, nachweist in der Abhandlung: was für eine Gestalt der Dogmatik dürfte sowohl dem gegenwärtigen Zustand der theologischen Wissenschaft, als den Principien der evangelischen Kirche am meisten entsprechen? Tüb. Ztschrift für Theologie 1834, 4.

in der Menschheit fortsetzt, so daß sich die einen Dogmen regressiv als seine Voraussetzungen, die andern progressiv als seine Consequenzen aus dem Dogma vom Gottmenschen herausbilden. Da demgemäß die Lehre von Christo die Bedeutung und Kraft eines Principis eben durch die einheitliche Zusammenfassung der beiden Momente des Göttlichen und Menschlichen erhält, ist es die erste Aufgabe des Dogmatikers, den Begriff so zu fassen, daß sowohl jedes der beiden Momente, die ihn constituiren, für sich als auch die Einheit derselben zu ihrem Rechte gelangen; und wenn die Gottheit oder die Menschheit nicht in ihrer vollen Realität und Wahrheit gefaßt sind oder die Einheit beider in der Person des Gottmenschen gefährdet wird, so ist nicht nur das Dogma für sich irrig bestimmt, sondern es ist eben damit auch der Anstoß zu einer falschen Entwicklung der übrigen Dogmen, die von dem Principaldogma aus ihre Gestaltung erhalten, gegeben. Diesen Hauptpunkten hat sich daher auch unsere Beurtheilung der neueren christologischen Ansichten zuzuwenden.

Unsere Dogmatiker, wie sie darin Einer Entwicklungslinie angehören, daß sie im Gegensatz gegen jede Anschauungsweise, welche das Göttliche und Menschliche als wesentlich verschiedene, einander ausschließende Größen auffaßt oder Eines in dem Andern aufgehen läßt, eine wirkliche Einheit des präexistenten persönlichen Logos und der Menschheit statuiren, so stimmen sie auch im Besondern darin mit einander überein, daß sie der Gottheit und Menschheit in Christo durch genauere Erörterung des Antheils, den jedes dieser Momente an der Constituirung der Person erhält, ihre Integrität zu wahren, die Einheit beider in der Person des Gottmenschen durch Zurückgehen auf den tieferen Grund derselben zu constatiren und beides, Einheit und Integrität, durch die Annahme einer Selbstbeschränkung Gottes zu vereinigen suchen. Wiewohl sie übrigens in diesem Begriff der Selbstentäußerung die einzig richtige Grundlage für die Christologie gefunden haben, so stimmt doch keine ihrer Ausführungen mit dem oben aufgestellten Kanon völlig überein, sofern sie theils die Begriffe der Gottheit und Menschheit nicht in ihrer vollen Wahrheit und Realität fassen, theils die Einheit der Person nicht gewinnen.

Lange und Liebner führen, in innerer Verwandtschaft mit

einander, die Einheit Gottes und des Menschen im Gottmenschen auf ihren letzten Grund zurück, indem sie die Menschwerdung in das ewige Wesen Gottes selbst verlegen, gelangen aber unter diesem Bestreben, die Einheit zu wahren, zu einem unhaltbaren Begriff von Gott und von dem Menschen. Wenn nämlich lange die Menschwerdung Gottes als eine real-ewige bezeichnet und Gott die Eigenschaft der Gottmenschlichkeit zuschreibt, wenn er den Vater durch seine Liebesäußerung nicht den Sohn nur, sondern den Gottmenschen zeugen läßt, wenn er die Menschwerdung auffaßt als eine Selbstmittheilung Gottes, die nicht ruhen kann, bis das göttliche Leben sich dem Menschen ganz mitgetheilt, in die menschliche Natur selbst eingegangen und Mensch geworden ist: so widerstreitet diese Auffassung dem richtigen Begriff von der Absolutheit Gottes, — denn es wird die Menschheit in das ewige göttliche Wesen als ein Bestandtheil desselben aufgenommen und an die Stelle der freien Thätigkeit Gottes eine physische Nothwendigkeit der Menschwerdung gesetzt, — wie dem richtigen Begriff von der immanenten Trinität, — denn es wird die Gottmenschheit des Sohnes als mit seiner Hingebung an den Vater, welche zunächst eine rein immanente ist, nothwendig schon gesetzt betrachtet und damit ein Element in das Verhältniß des Vaters zum Sohn hineingetragen, das die Reinheit des trinitarischen Verhältnisses stört, überdies bei der Verallgemeinerung des Begriffs der Menschwerdung als einer Mittheilung göttlicher Substanz überhaupt die specielle Beziehung der Menschwerdung auf den Sohn nur durch eine Inconsequenz erlangt. Was ferner Liebner betrifft, so ist ihm zwar vollkommen zuzugeben, daß es auf theistischem Boden eine Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes giebt ¹⁾ und daß die Idee des absoluten Gottes eine Menschwerdung, auch abgesehen von der Sünde, verlangt. Wenn aber Liebner diese Nothwendigkeit der Menschwerdung ebenfalls aus dem trinitarischen Verhältnisse Gottes ableitet und das Sichunselbständigmachen des Sohnes gegen den Vater, das im trinitarischen Leben durch das Sich-

¹⁾ S. außer der Dogmatik Repert. von Reuter 1850, Aug. und Sept. Recension von Thomafius, ein Beitrag zur kirchlichen Christologie in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1850, Januar.

unselbständigmachen des Vaters gegen den Sohn immer wieder aufgehoben ist, aber nicht in dieser Simultaneität bleibt, sondern in die zeitliche Succession eingeht, somit eine Seite des character hypostaticus des Logos für den Grund der Menschwerdung erklärt, wenn der ewige trinitarische Sohn nur durch die Menschwerdung das wird, was er als ewiger trinitarischer Sohn der Potenz nach ist, so treten dieselben dogmatischen Schwierigkeiten hervor, wie bei Lange; denn es wird in die göttliche Trias ein ihr fremdes Moment hereingezogen und ein Proceß angenommen, der die göttliche Freiheit ausschließt, der, weil die Menschwerdung durch das Verhältniß des Vaters zum Sohn bedingt ist, in ihr die Liebe Gottes zur Menschheit nicht zur Geltung gelangen läßt, wiewohl allerdings Liebner nicht zu der extremen Ansicht Lange's von der ewigen realen Gottmenschheit fortschreitet, sondern die Gottmenschheit des ewigen trinitarischen Sohnes nur als eine potentielle betrachtet.

Auf der andern Seite wird aber bei Lange durch die Verbindung, in die die Menschheit mit der Gottheit tritt, auch die menschliche Natur Christi beeinträchtigt und der Homogenität mit der übrigen Menschheit entnommen. Denn wie es überhaupt nicht zu einer wahren Menschheit kommt, wenn die Schöpfung der Welt, somit auch die des Menschen, als dynamischer Ausdruck der Fülle des Wesens Gottes in der Mittheilung seiner selbst an den Sohn gedacht wird, wenn die Schöpfung nichts Anderes ist, als die ewige Liebesäußerung, in welcher sich der Vater gegen den Sohn äußert, und so durch die Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Sehn Gottes und seiner That der Unterschied zwischen dem Geschöpf und Schöpfer aufgehoben, wenn die Menschheit vergöttlicht wird, so kann auch die ewige Menschwerdung nicht das Eingehen Gottes in eine wahre, geschaffene menschliche Natur seyn. Ueberdieß liegt es im Begriff der ewigen Menschwerdung selbst, daß sie keine Annahme der realen menschlichen Natur ist, da sich das Moment der Ewigkeit nicht mit der zum Wesen der menschlichen Natur gehörigen Beschränktheit vereinigen läßt. Ist aber die Menschheit in der ewigen Menschwerdung keine reale, so kommt sie auch in der Vollendung dieser Menschwerdung durch die Incarnation nicht in ihrer vollen Realität zur Erscheinung, da die Menschwerdung

Gottes in der Geburt Christi keine von der bisherigen wesentlich verschiedene, neue Offenbarung, sondern nur ein weiteres Stadium der ewigen Menschwerdung ist. Uebrigens geht nicht nur aus den Voraussetzungen der Christologie, sondern auch aus den Bestimmungen Lange's über die Person Christi selbst hervor, daß er es nicht zu einer wahren Menschheit bringt, wenn er nämlich von der Menschwerdung an sich noch das Eingehen in eine bestimmte menschliche Lebensgestalt und Entwicklung, wie das Eingehen in die Leiden des historischen Menschen, unterscheidet, da ein völlig entwickeltes vollendetes Menschenleben ohne bestimmte geschichtliche Unterlage eine reine Abstraction ist, durch welche die Endlichkeit, die zur Natur des Menschen gehört, aufgehoben wird. Denn wenn auch Lange die ideell von der Menschwerdung getrennte Erniedrigung actuell mit ihr verbunden seyn läßt, wenn er auch erst in der Entäußerung und Erniedrigung des Gottmenschen die vollendete Liebeserweisung des Sohns gegen den Vater sieht, also die Vollendung der in Gott begründeten Entwicklung, wenn auch die Erniedrigung ihrer Idee nach bis in die Tiefen der göttlichen Selbstbestimmung des Logos zurückgeht, weil er nicht Mensch werden konnte, ohne die Menschen-erde zu berühren, um mitten hinein zu treten in die historische Gestalt und Ungestalt des menschlichen Wesens: so ist doch die Entäußerung und Erniedrigung etwas nur Zufälliges an der Menschheit und für die Menschheit, und Lange selbst bezeichnet dieses erniedrigende Eingehen in die historische Menschenbeziehung und Menschenpflicht als eine inadäquate, untergeordnete und sich selbst widersprechende Form, die nicht das naturgemäße Verhältniß der Menschheit zur Gottheit ausdrückt. Indessen wird selbst durch diese Erniedrigung eine reale Menschheit nicht erreicht, wenn Christus nicht ein besonderes Individuum geworden ist, sondern die concrete absolute Individualität angenommen hat, vielmehr eben damit ein sich selbst widersprechender Begriff aufgestellt, der sich gar nicht als in der Person Christi vollzogen denken läßt, da zum Wesen der Individualität das Einzelne, Relative, die Beschränkung durch andere Individuen gehört. Wenn Lange ferner, um die Einheit des Gottesbewußtseyns mit dem Menschenbewußtseyn in Christo zu erhalten, das in Gott verborgene Bewußtseyn, das, weil die Individualität Jesu die

ganze Menschheit umfaßt, ein das All umfassendes ist, auf Seiten des Menschen das Nachtbewußtseyn nennt, so legt er auch damit in das Wesen des Menschen etwas hinein, das nicht zur Menschheit gehört, sondern sie über ihre eigenthümliche Sphäre erhebt, sofern es ein allumfassendes Bewußtseyn, und sie unter ihre Sphäre herabdrückt, sofern es ein unklares, unbewußtes Bewußtseyn ist. Ebenso führt die Menschwerdung des Liebnerschen Systems nicht zur vollen Menschheit, da der Sohn Gottes durch seine Menschheit hindurch nur das wird, was er als trinitarischer Sohn Gottes an sich real ist, und in der Menschwerdung dieselben Momente, die im ewigen Sohn simultan sind, in eine zeitliche Succession sich auseinander legen. Von dieser Abschwächung des Begriffs der Menschheit zeigen sich deutliche Spuren, wenn nach Liebner die ethische Thätigkeit des Gottmenschen ein fortwährender ethischer, frei nothwendiger Rapport der Form des Willens zu dem ihr ewig angehörigen Inhalt ist, in welchem das auch anders als zum Guten sich bestimmen Können, das positive sich verschließen Können von vornheraus gleichsam vermöge eines ethischen a priori durch das positive Wollen des Göttlichen in jedem Augenblick frei aufgehoben und überwunden wird, also klar und sicher auf jeder Lebensstufe und in jeder besondern Lebensaufgabe die menschengewordene Form mit dem göttlichen Inhalt wieder zusammenschließt, wenn die ewig erfüllte, reale, wesentliche Freiheit des Logos durch die Menschwerdung in die Differenz und Dialektik der Wahl (das Werden) eingeht, aber sicher durch diese hindurch zu sich zurückkehrt; denn ob auch Liebner sich gegen einen solchen Vorwurf verwahrt und behauptet, es sey Christus damit eben gottmenschlich gedacht, es sey das eben seine gottmenschliche Einzigkeit, so ist doch nicht zu bestreiten, daß durch ein solches beständiges Zurückgenommenwerden der Menschheit als der Form in die Gottheit als den Inhalt eine menschliche Entwicklung und ein eigenthümlich ausgeprägter menschlicher Charakter, wie sie zur ethischen Persönlichkeit des Gottmenschen gehören, ausgeschlossen sind. In dieser Beziehung bezeichnet Lange allerdings einen Mangel der Liebnerschen Darstellung, wenn er an ihrer Christologie den erfüllten Begriff der Menschheit vermißt, nach welchem die Bestimmung derselben nicht bloß die seyn kann, die Form zu seyn für den

Inhalt des göttlichen Wesens, da sie ja eben die Ausbreitung jener Fülle der göttlichen Offenbarung ist, welche sich beschlossen findet in Christo; nur fällt der gleiche Vorwurf auf ihn selbst zurück. Und Schwarz sagt nicht ohne Grund, obgleich seine Opposition einen von dem unsrigen gänzlich verschiedenen Standpunkt einnimmt, die sittliche Unfehlbarkeit Christi als Nothwendigkeit, wie sie Liebner auffasse, hebe die Wahrheit seiner menschlichen Persönlichkeit auf. Es zeigen sich solche deutliche Spuren vom Zurücktreten der menschlichen Seite ebenso darin, daß Liebner auf seinem trinitarischen Grunde erklärt, der menschengewordene Logos habe im absoluten Anfang wirklich kein actuelles Selbstbewußtseyn, nur die gottmenschliche Potenz sey vorhanden, er habe sein Bewußtseyn im Vater, sey noch in den Vater verloren und komme erst in der gottmenschlichen Entwicklung durch Vermittlung des Geistes zum Selbstbewußtseyn, welches dann nothwendig vom ersten Moment an gottmenschliches Selbstbewußtseyn sey, nur im Fortgange der Entwicklung immer reifer und tiefer sich auswirke, — denn wenn das gottmenschliche Bewußtseyn im Vater verloren ist, also im Vater aufgeht, ist die Selbständigkeit und Wahrheit der menschlichen Natur geschmälert, — daß er ferner da, wo die Naturseite den Gottmenschen beschränken würde, ihn zwar als einen Einzelnen faßt, aber als den, in dem auch nach der Naturseite das Einzelne das Allgemeine und das Allgemeine das Einzelne ist, — denn damit ist die im Begriff des menschlichen Individuums liegende Besonderheit und Beschränktheit ausgeschlossen, die bei allem qualitativen Reichthum, der ihm als dem Haupte und Centrum der Menschheit zukommt, von der Person Christi nicht getrennt werden darf. Indessen obgleich Liebner in die Menschheit Christi zu viel hineinlegt, macht ihm doch Schwarz ¹⁾ mit Unrecht den Vorwurf, daß er durch Ver-

¹⁾ C. Schwarz, kritische Bemerkungen über Liebner's Dogmatik in den theol. Jahrb. von Baur und Zeller 1852, 3., S. 436—439. Auf's entscheidendste sind die Ausfälle zurückzuweisen, die derselbe Verfasser gegen Lange und Liebner in der protestantischen Kirchenzeitung 1855, 2. macht, wo er von den Phantasie=Stücken Lange's und von Liebner's cruduen Speculationen, von den maßlosen Geistesüberschwemmungen jenes und den confusen Tiefsinnigkeiten dieses, von einem Aufgebot geistreicher Willkür und philosophischen Gebarens redet.

wechselung an die Stelle der Centralität und Centralpersönlichkeit die exorbitante Vorstellung von einer Naturallseitigkeit als einer Cumulirung vieler Individualitäten in Einem Individuum treten lasse, indem sich Liebner ausdrücklich, wie gegen jede rohe und äußerliche Zusammenfassung als ein abenteuerliches Compositum, so insbesondere für eine Einheit von Gaben, nicht von Individualitäten ausspricht.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß Lange und Liebner über dem Bestreben, die Einheit der göttlichen und menschlichen Seite in Christo zu gewinnen, die Absolutheit Gottes und die Concretheit des Menschen, eben damit den wahren Begriff Gottes und des Menschen außer Christo und in Christo verlieren.

In denselben Fehler geräth die Christologie von Ebrard, daß sie die beiden Seiten des Einen Gottmenschen nicht zu ihrer vollen Geltung gelangen läßt. Zwar hat er eine der hauptsächlichsten Prämissen einer realen Menschheit in der Behauptung, von der er ausgeht, daß in der Menschwerdung nicht zwei vorher schon bestehende concrete Naturen sich verbinden, der Logos nicht eine aus einem Leib und einer Seele bestehende menschliche Individualität mit sich vereinigt, also die *natura divina* und die *natura humana* nicht zwei Subsistenzen oder Theile in Christo sind, sondern zwei *abstracta*, die von dem Einen Christus prädicirt werden, — wiewohl er irrthümlicher Weise mit dieser Negation die altreformirte Lehre festzuhalten meint. Auch nach der Darstellung selbst könnte es scheinen, als ob eine wahre Menschheit gewonnen würde, da Ebrard entschieden darauf dringt, daß der Logos Mensch wurde, wie nach einer öfters gebrauchten Vergleichung der Königssohn ein Knecht wurde, und die Zuständigkeit, Sehnsweise und Beschaffenheit Christi eine ächt menschliche war von der Existenzform einer embryonischen Kinderseele an ¹⁾. Wenn er aber, um näher zu entwickeln, wie sich die *persona divina* zu einer *persona humana* gemacht hat, behauptet, daß der Logos die menschliche Existenzform annahm und als eingegangen in die Seynsform eines menschlichen Lebenscentrums sich einen menschlichen Leib und überhaupt menschliche Verhältnisse

¹⁾ Vergl. Jesus Christus der Gottmensch und die Himmelfahrt Christi von Ebrard in Herzogs Realencyclopädie.

bildete, hebt er die Integrität der Menschheit in Christo und ihren Zusammenhang mit der menschlichen Natur überhaupt auf. Denn wenn die *persona divina* eine *humana* werden, der Logos als das Wesen sich zur Existenzform einer Menschenseele reduciren, somit die menschliche Form mit einem göttlichen Inhalt sich erfüllen soll, wenn eben darum, weil das Wesen Gottes ein ächt menschliches geworden ist, die ihrem Wesen nach göttlichen Eigenschaften in menschlicher Form erscheinen sollen, so kann die Einheit zwischen der menschlichen Natur, welche der Logos annahm, und seiner ursprünglichen göttlichen nur in einer apollinariistischen Vermischung bestehen, bei welcher der Logos die Stelle des menschlichen Geistes einnimmt, und die Lostrennung der Menschennatur Christi von der übrigen Menschheit, in deren Complex er eintrat, zeigt sich darin, daß sich der Logos seine menschliche Seynsform auf eigenthümliche Weise schöpferisch für seine Zwecke bildet ¹⁾. Daß die wahre Menschheit aufgehoben ist, bestätigt sich durch die Bestimmungen, durch welche Ebrard das Problem, wie der menschengewordene Logos, der die göttliche Natur nicht in der Ewigkeitsform besitzt, eins seyn könne mit dem weltregierenden Logos, zu lösen sucht. Denn soviel er nach der Seite der Gottheit hin abbricht, so kommt es doch nicht zu einem realen Menschenleben, wenn der menschengewordene Logos göttliche Wesensbestimmtheiten in sich trägt, deren er sich nicht bewußt ist, ähnlich dem Nachtbewußtseyn Lange's, wenn im ewigen Präsens Gottes die Zeit, in der der Sohn Gottes als menschliches Individuum existirt, ganz verschwindet, weil die Ewigkeit gar nicht unter den Begriff der Zeit fällt, der ewige Logos Gottes, der als solcher alle Zeiten und Räume zugleich durchschaut, sich qua menschengewordenen zugleich als den erhöhten König der Menschheit und Welt betrachtet und daher sein ewiges göttliches Bewußtseyn nicht auch nur auf eine Zeit verliert; denn mit der ersten Bestimmung hebt Ebrard ein wesentliches Erforderniß einer realen Menschwerdung auf, das Bewußtseyn des Gottmenschen über das, was in ihm ist, durch die anderen Bestimmungen faßt er Zustände in eine Einheit zusammen, die eben

¹⁾ Vergl. Pest, Rec. der Dogmatik von Ebrard in Reuter's Repert. 1852, Oktbr., S. 55. 56.

darum auseinander gehen, weil der eine derselben, das gottmenschliche Leben, der Zeit und Zeitfolge angehört und nach Ebrard selbst ein Eingehen in die Zeitform ist, das Menschseyn, die Weltregierung und das Erhöhtseyn in der Herrlichkeit, und zerstört dadurch die Wahrheit des geschichtlichen Lebens Christi. Und wenn nach Ebrard der Sohn die Menschheit, wie sie vor dem Fall Adams beschaffen war, annahm, wenn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen eben darauf sich stützt, daß die Menschheit im Gottmenschen in ihrer idealen Integrität sich darstellt, wird nicht diese Vereinigung dadurch wieder erschwert, daß der Sohn Gottes in Wirklichkeit nicht die Menschheit in ihrer Integrität, sondern durch die, wenn auch ideell von der Menschwerdung zu trennende, doch actuell ihr zur Seite gehende exinanitio die unter den Folgen der Sünde seufzende Menschheit annahm? ist das nicht, wie bei Lange, ein Sprung, durch den der in der Deduction der Menschwerdung gewonnene Vortheil wieder verloren geht? und ist nicht daraus, daß mit der Gewinnung einer concreten Menschheit die der Einheit günstigen Momente wieder aufgehoben werden, klar, daß die zuvor deducirte Menschheit keine reale und die Menschwerdung kein Eingehen in ein wirkliches Menschenleben war? Ebrard erhält aber auch keine wahre Gottheit. Denn wenn er von dem Wesen der göttlichen Eigenschaften die Form, die der weltregierenden Ewigkeit, trennt, wenn dieses Wesen auch in Zeitform erscheinen kann, d. h. als Herrschen (u. s. w.) über einzelne Naturkräfte und Dinge, wenn überhaupt das Wesen Gottes, sobald es in Zeitform erscheint, ächt menschlich ist und daher auch die ethischen Eigenschaften Gottes in Jesu in menschlicher Form erschienen, in der der Wahlfreiheit, werden damit der Gottheit wesentliche Eigenthümlichkeiten entzogen und in das Wesen Gottes selbst einzelne Beschränkungen gelegt, die nur durch einen freien Act totaler Selbstbeschränkung gewonnen werden können. Da so je nach Bedürfniß bald der göttlichen oder der menschlichen Seite etwas von ihren ursprünglichen Wesensbestimmtheiten abgebrochen, bald eine Eigenthümlichkeit von der einen auf die andere Seite übergetragen wird und die Person Christi durch Zusammenstellung der so den Naturen theils bewahrten, theils erst beigelegten Momente entsteht, tritt an die Stelle der Einheit eine Vermischung,

und Ebrard ist in Gefahr, durch seine Construction der Person Christi zu erhalten, was er selbst auf's entschiedenste zu vermeiden sucht, ein Drittes zwischen Gott und Mensch.

Während bei Lange, Liebner, Ebrard die Gottmenschheit Christi dadurch gefährdet ist, daß die göttliche Seite die menschliche zu absorbiren droht, tritt bei Martensen Gefahr für die Gottmenschheit darum ein, weil die menschliche Seite überwiegt. Ist nämlich die Incarnation die Vollendung der Welterschöpfung, ist Welterschöpfung und Weltvollendung durch Einen Act und durch Ein Princip, den welterschöpferischen und weltvollendenden Logos, gesetzt und die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur eo ipso die Menschwerdung Gottes, so fällt auch hier, wie bei Lange und Liebner, der specifische Unterschied zwischen Menschwerdung und Menschenschöpfung weg, aber die Schöpfung ist das Primäre, die Menschwerdung wird mit der Schöpfung in Eine Reihe gestellt und als die Vollendung derselben That gefaßt, deren Beginn und Fortsetzung die Menschen- und Welterschöpfung ist. Darum kommt es nicht zu einem Gottmenschen, denn auch bei der vollkommensten Realisirung der Idee des Menschen bleibt der Mensch doch Mensch, der Gottmensch wächst nicht aus der Menschheit heraus, und die Menschwerdung Gottes ist nicht die höchste Spitze der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern der Eintritt neuen göttlichen Lebens in dasselbe ¹⁾. Eben diese vorherrschend kosmische Bedeutung der Menschwerdung des Logos, vermöge welcher der menschengewordene Logos Mittelpunkt und Haupt nicht nur des Menschengeschlechts, sondern des ganzen Alls ist, und die einseitige Beziehung auf die Menschheit tritt sichtbar hervor, wenn Martensen selbst die historische Menschwerdung des Logos als Product derselben Thätigkeit faßt, welcher er die Menschwerdung Gottes ringsum in der Schöpfung zuschreibt, und erklärt, da, wo die göttliche Schöpfung des Menschen ihren Füllpunkt hat, müsse auch die Menschwerdung ihn haben, die Schöpfung des zweiten Adam, des Erstgeborenen des Alls, des Menschen, der bestimmt ist, der Mittler zwischen Gott und Mensch zu seyn, müsse eins seyn mit der

¹⁾ Vergl. Thomassinus, ein Beitrag zur kirchlichen Christologie in der Zeitschrift für Protest. und Kirche 1850, Jan. S. 20.

Incarnation Gottes, das wolle sagen, Gottes schöpferische Thätigkeit müsse hier unbedingt eins seyn mit der Thätigkeit seiner Selbstoffenbarung, wenn er ferner die Nothwendigkeit der Menschwerdung hauptsächlich daraus ableitet, daß ohne die Menschwerdung das Menschengeschlecht ohne einen wirklichen Einheitspunkt und ohne Haupt seyn, ihm der wirkliche Mittler fehlen würde, der das Geschlecht von der Naturstufe des Lebens auf die Stufe der Vollendung und der Wesenheit erheben kann, daß die ganze Mannigfaltigkeit von ebenbildlichen Individuen, von Völkern, Zungen und Geschlechtern ihre Einheit in dem göttlichen Logos, dem ungeschaffenen Gottesbilde, hat, welcher in der Fülle der Zeit selbst Mensch wurde, und nur vermittelt der Grundindividualität Christi die Mannigfaltigkeit des Geschlechts zu einem Reiche Gottes organisch vervollkommenet wird und jedes menschliche Individuum zu seiner eigenen rechten Eigenthümlichkeit und seinem rechten Platze im Ganzen der Menschheit. Weil demnach der göttliche Logos nicht als persönlicher selbst in die Menschheit eingeht, sondern das ungeschaffene Ebenbild Gottes sich in das geschaffene einbildet analog dem Wohnen des Logos in der Menschenwelt überhaupt, so giebt es für Martensen auch keine reale Einheit Gottes und des Menschen in Christo, und es ist nur eine Folge dieser Anschauung, wenn die ewige Logosoffenbarung und die Christusoffenbarung auseinander fallen und wenn das Selbstbewußtseyn und die Wirksamkeit des weltregierenden Logos neben dem Selbstbewußtseyn und der Wirksamkeit des vollkommenen Menschen Christus als von ihm getrennt hergeht. Aber eben damit verliert die Selbstbeschränkung Gottes ihre wahre Bedeutung, und wenn Martensen den Sohn Gottes von der Menschwerdung an seine Göttlichkeit in der vollen Beschränktheit der menschlichen Natur besitzen läßt, so hat dieß nicht sowohl seinen Grund darin, daß er mit dem Begriff der Menschwerdung vollkommen Ernst macht, als vielmehr in seiner Ansicht von der Person des Gottmenschen als der Vollendung der Menschheit.

Wenn im Gegensatz gegen die bisher beurtheilten Auffassungen, welche die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes statuiren, Thomasius den Grund derselben in der freien erbarmenden Liebe Gottes findet, die sich durch die vorausgesehene

Sünde zum Rathschluß der Menschwerdung bestimmen ließ, so räumt er zwar dadurch wesentliche Hindernisse einer richtigen Auffassung der Person Christi weg, daß er mit der Verwerfung einer Nothwendigkeit der Menschwerdung, die im Wesen Gottes begründet ist, alles Pantheistische aus dem Begriff Gottes entfernt und jeder Anschauungsweise entgegentritt, die in der Menschwerdung einen Proceß zur Verwirklichung und Vollenbung Gottes oder in der Menschheit des Logos ein Moment der innergöttlichen Verhältnisse sieht, daß er ferner mit der Abweisung einer Nothwendigkeit der Menschwerdung, die in der Menschheit ihren Grund hat, der Ansicht widerspricht, welche aus der Idee der Menschheit als eines organischen reich gegliederten Ganzen, das in dem Gottmenschen seine Einheit erhält, die Nothwendigkeit der Menschwerdung ableitet und nicht beachtet, daß es bei einer normalen Entwicklung des Menschengeschlechts auch ohne den Gottmenschen zu einem wirklichen einheitlichen Organismus hätte kommen können, und gewinnt eben damit die Voraussetzungen einer wahren Menschwerdung durch die Selbstbeschränkung des Logos. Dagegen geht Thomasius in der Opposition gegen die Nothwendigkeit der Menschwerdung zu weit, wenn er den Rathschluß Gottes einzig und allein durch die vorhergesehene Sünde bedingt seyn läßt, denn die Idee Gottes läßt eine solche Abhängigkeit, bei der die höchste Stufe der göttlichen Offenbarung durch eine außer Gott liegende zufällige That des Menschen bedingt wäre, nicht zu. Vielmehr kann die Menschwerdung nur eine im Willen Gottes begründete That seiner freien unbedingten Liebe seyn. Wenn aber auch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott durch die Erlösung nicht als einziges Motiv der Menschwerdung betrachtet werden darf, so muß doch die Grundanschauung von Thomasius darin festgehalten werden, daß die Aufhebung der durch die Sünde eingetretenen Störung von Anfang an in den Rathschluß der Menschwerdung mitaufgenommen wird und darnach dieser Rathschluß sammt seiner Ausführung sich modificirt.

In der Lehre von der Person Christi selbst trägt Thomasius wesentlich dazu bei, die Entwicklungsreihe, der seine Ansicht angehört, zu einem dogmatisch befriedigenden Abschluß zu bringen, wenn er die Realität der Gottheit Christi, die Wahrheit seiner Menschheit und die Einheit der Person dadurch zu gewinnen

sucht, daß er die Menschwerdung wie durch Assumption der menschlichen Natur so durch Selbstbeschränkung von Seiten der zweiten Person der Gottheit geschehen läßt und die Erniedrigung als die Fortsetzung jener Selbstbeschränkung bestimmt. Daher werden die Einwendungen, die gegen diese Seite des Systems erhoben werden, mit Recht abgewiesen ¹⁾. So ist der Vorwurf, welcher der Ausführung des Thomasius darum gemacht wird, weil sie durch Abweichung von dem lutherischen Lehrbegriff den durch denselben gewonnenen Vortheil aufgebe, nicht hoch anzuschlagen, weil die lutherische Lehre, wie sie Schneckenburger faßt, die Schwierigkeiten, an denen die Thomasius'sche Theorie leiden soll, nicht vermeidet; denn wenn auch die Incarnation von der Exinanition ideell getrennt wird und diese zum subjectum quod den Gottmenschen, zum subjectum quo die menschliche Natur desselben hat, so ist dadurch für das innertrinitarische Verhältniß des Logos Nichts gewonnen, weil, wenn durch die Thomasius'sche, so auch durch die lutherische Lehre ein Riß in der Harmonie der Trinität entsteht; ebensowenig aber ist die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur dadurch erleichtert, da auch nach der lutherischen Lehre von der Exinanition der Logos als Gottmensch in die Beschränktheit des menschlichen Lebens einging. Wird dagegen die lutherische Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt festgehalten und eine communicatio der göttlichen idiomata an die menschliche Natur ohne nachfolgende Beschränkung angenommen, so wird die menschliche Lebensentwicklung aufgehoben. Was ferner die Haupteinwendung gegen die Thomasius'sche Lehre betrifft, daß die Selbstentleerung des Logos und die Annahme der menschlichen Natur sich nicht als Momente Eines Actes denken lassen, auch der entleerte Logos nicht einmal zur Assumption der menschlichen Natur fähig sey, jedenfalls der menschlichen Natur

¹⁾ Einwendungen gegen Thomasius s. Schneckenburger, ein Beitrag zur kirchlichen Christologie in Tholucks litterarischem Anzeiger 1846, März, April (gegen die Beiträge zur kirchlichen Christologie von 1845 gerichtet); Dörner, Entwicklungsgegeschichte der Lehre von der Person Christi, Theil II, S. 1266 ff. und Jahrbücher für deutsche Theologie I, 2; A. Brömel, was lehrt Herr Prof. Dr. Thomasius in Erlangen im zweiten Theil seiner Dogmatik von der Person des Herrn Jesu Christi im Stand der Erniedrigung? 1857 (vom streng lutherischen Standpunkt aus).

Nichts geben noch ihre Entwicklung leiten könne, so ist in der That nicht einzusehen, warum der Logos, während er mit der Fülle seines göttlichen Wesens und Lebens in die Menschheit eintrat, nicht zugleich auch diese Fülle, so weit sie nicht mit der menschlichen Sehnsform sich vereinigen ließ, ablegen konnte; und daß eine solche Entleerung des Logos Statt fand, welche eine Einwirkung auf die Menschheit während des menschlichen Lebens ausschloß, liegt wenigstens nicht nothwendig in den Prämissen des Thomasius'schen Systems. Auch trifft diese Einwendung in der Form, daß Thomasius den Logos zu einem depotenzirten Gott, zu einem creatürlichen Individuum mache und dadurch seine Vereinigung mit einem ähnlichen endlichen Individuum erschwert werde, insofern für die Deduction des Thomasius nicht zu, als der Sohn in seiner vollen Gottheit, nicht ein schon zuvor in arianischer Weise depotenzirter Gott, in die Vereinigung eingeht und erst mit derselben sich der Selbstbeschränkung unterzieht. Ebensowenig aber als behauptet werden kann, daß Thomasius die Gottheit des Logos bei seinem Eintritt in die Menschheit zu tief herabsetze, darf ihm der Vorwurf gemacht werden, daß er die menschliche Natur Christi zu niedrig stelle, weil nach seiner Auffassung der Logos die menschliche Natur sich nicht so angeeignet habe, wie sie in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit war, sondern wie sie in Folge des Falls geworden ist; denn nur, wenn letzteres statuiert wird, ist die Menschwerdung des Sohnes eine reale, seine Menschheit mit der unsrigen conform und sein Eingehen in das Menschenleben das Mittel zur Erlösung des ganzen Geschlechts. So wenig übrigens die Lehre des Thomasius über die Entstehung der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi verworfen werden darf, so führt doch andererseits das Bestreben, dem Sehn und Bewußtseyn des Gottmenschen während seines Lebens die volle Einheit zu bewahren, zu Bestimmungen, die theils die Realität der Gottheit antasten, theils ihre Wirksamkeit schwächen, theils wenigstens eine Inconsequenz in sich schließen, vermöge welcher die Entwicklung zwischen einer wahren Menschwerdung Gottes und einer Verwandlung Gottes in die Menschheit schwankt. Thomasius findet die Erniedrigung des Gottmenschen, welche die nothwendige Bedingung seines Menschseyns ist, in der Entäußerung der relativen göttlichen Eigenschaften, in denen die imma-

nenten nach außen hin sich manifestiren und zur Erscheinung kommen, der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, und betrachtet diese Entäußerung nicht als eine bloße Verhüllung, sondern als eine wirkliche Kenosis der bezeichneten göttlichen Eigenschaften, und zwar nicht bloß ihres Gebrauchs, sondern ihres Besizes. Dadurch scheidet er aber, was seiner Natur nach Eins ist, nicht nur die Eigenschaften vom Wesen, das durch sie als seine Momente constituiert wird, sondern auch die einzelnen untrennbar mit einander verbundenen Seiten derselben Eigenschaften, letzteres, wenn er Allmacht und Allwissenheit Gottes negirt, die absolute Macht und Wahrheit stehen läßt; wo absolute Macht ist, ist Allmacht, Unbeschränktheit des Schaffens, ebenso Allwissenheit, wo absolute Wahrheit. Indessen nimmt Thomasius selbst damit, daß er die Erniedrigung des Gottmenschen zwar als Entäußerung der relativen, aber als Offenbarung der immanenten göttlichen Eigenschaften, der absoluten Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe faßt, die Selbstbeschränkung wieder bis auf einen gewissen Grad zurück, die er zuvor dadurch statuirt hatte, daß er erklärte, das absolute Leben, welches das Wesen der Gottheit ist, existire in der engen Begrenzung des irdisch-menschlichen Lebens, die Wesensbestimmtheiten des Göttlichen, die absolute Heiligkeit, Wahrheit, Liebe, Freiheit entwickeln sich in der Form menschlichen Denkens und Wollens. Ebenso aber wie durch die von Thomasius über die Eigenschaften Gottes aufgestellte Ansicht das göttliche Wesen des Logos selbst angegriffen wird, so seine göttliche Wirksamkeit, die ein wesentlicher Bestandtheil der Einheit des Gottmenschen ist, durch die Stellung, die der Logos gegenüber vom heiligen Geist erhält, wenn von dem letztern die Entwicklung des gottmenschlichen Bewußtseyns Christi vermittelt, überhaupt das göttliche Leben in ihm analog dem Entwicklungsgang anderer Menschen begründet und gefördert wird, wenn der Geist es ist, der die göttlichen Werke vollbringt, und die Wunder zu den Berufswerken gehören, zu denen die Menschheit mit dem heiligen Geist gesalbt ist, während in der That göttliches Leben und göttliche Werke allein von der Gotteskraft, die in dem menschgewordenen Logos selbst wohnt, abgeleitet werden können. Uebrigens zieht sich in dieser Beziehung manche Schwankung durch die Darstellung von Thomasius hindurch, wie auch darin, daß die

Erniedrigung theils von der Selbstbeschränkung unterschieden und dem Gottmenschen zugeschrieben wird, theils als eine Fortsetzung des Selbstbeschränkungsactes, dessen Subject der Logos ist, erscheint, welche letztere Auffassung allein consequent ist. Wenn so das göttliche Ich der Person Christi bald aufgegeben zu seyn scheint, bald wieder in einem überwiegenden Einfluß uns begegnet, so hat allerdings Dorner Grund, das Thomasius'sche System der Inconsequenz zu beschuldigen, wiewohl darüber das hohe Verdienst, das sich Thomasius, wie durch präcise Aufstellung der Erfordernisse einer wahren Christologie, so durch seine Ausführung erworben hat, nicht übersehen werden darf.

Sollen die bisher berührten Hindernisse einer richtigen Auffassung der Person Christi weggeräumt werden, so kann dieß nur durch eine consequente Festhaltung des Begriffs der Selbstbeschränkung geschehen. Da die Menschwerdung als Selbstbeschränkung gefaßt zu einem freien Act der zweiten trinitarischen Hypostase wird, ist durch sie jede im Wesen Gottes oder des Menschen liegende Nothwendigkeit der Menschwerdung ausgeschlossen und nur die Möglichkeit derselben vorausgesetzt. Ihren Realgrund hat diese Möglichkeit in dem ewigen trinitarischen Verhältniß des Sohnes zum Vater, seiner Subordination — nicht dem Wesen, sondern der Stellung und Thätigkeit nach —, welche sich durch die freie Entschließung des Sohnes, ohne daß das ursprüngliche Verhältniß der trinitarischen Personen alterirt wird, bis zur Erniedrigung in der Menschwerdung fortsetzen kann, so wie in der Beschaffenheit der von Gott in's Daseyn gerufenen, gottverwandten, ursprünglich sündlosen und darum der Vereinigung mit Gott fähigen Natur des Menschen. Dabei ist aber dennoch die Menschwerdung eine nothwendige, nur nicht eine Nothwendigkeit des Wesens oder der Natur, sondern des Willens, nicht eine physische, sondern eine moralische, denn Gottes freie Selbstbestimmung schließt die Nothwendigkeit in sich, zu was sich Gott bestimmt, zu dem bestimmt er sich mit Nothwendigkeit. Zu dieser Incarnation als einer frei gewollten hat sich zwar der Sohn Gottes unabhängig von der Sünde bestimmt; weil aber Gott das Eintreten der Sünde und darum das Bedürfniß der Erlösung voraussah, hat er in den Rathschluß der Incarnation zugleich den Plan, die Welt zu erlösen, mitaufgenommen, sodaß

jener in seiner Ausführung durch diesen seine eigenthümliche Gestaltung erhält und, wenn auch begrifflich, Menschwerdung und Erlösung zu trennen sind, beide in der Wirklichkeit zusammenfallen, denn nur wenn so die Erlösung in den ursprünglichen Menschwerdungsplan eingeschlossen ist, ist es wahr, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte, sie zu erlösen.

Die Menschwerdung selbst besteht darin, daß der Sohn Gottes durch einen freien Willensact die menschliche Natur annahm und sich selbst beschränkend die göttliche Sehnsucht so weit ausgab, als es die Annahme der menschlichen Natur erforderte; das Menschseyn des Logos aber ist die durch die Annahme der menschlichen Natur geforderte Selbstbeschränkung in ihrer Fortdauer. Die göttliche Sehnsucht giebt der Sohn auf, indem er die Momente seiner absoluten Persönlichkeit, das absolute Bewußtseyn und die absolute Selbstbestimmung, und die darin begründeten Eigenschaften seines göttlichen Wesens in der Beschränktheit der menschlichen Natur besitzt. Damit nimmt der Logos die menschliche Natur an in ihrer vollen Integrität, wie sie zuvor schon bestand und allen Menschen gemeinsam ist. Zu dieser Selbstbeschränkung gehört daher nicht nur das Empfangen- und Geborenwerden von einer menschlichen Mutter, die menschliche Entwicklung im Geistigen und Leiblichen, das Sterben, sondern auch das Eingehen in bestimmte individuelle Lebensverhältnisse, seine Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Volk, sein Leiden, denn es giebt keine Menschwerdung an sich und die Trennung der Incarnation von der Erniedrigung ist eine unzulässige Abstraction, das Leben mit seinen einzelnen Stufen liegt in einer fortlaufenden Linie mit der Menschwerdung. Mit diesem Eingehen des Logos in die Menschheit ist aber zugleich eine Erhebung der der menschlichen Natur inhärenten Kräfte und Qualitäten verbunden, soweit die Realität der menschlichen Natur sie zuläßt, und durch beides, das Eingehen Gottes in die Menschheit wie die Erhebung des Menschlichen, ist die Centralität des Gottmenschen und sein Einfluß auf die Menschheit bedingt.

Wird die Selbstbeschränkung nach ihrem Anfang wie nach ihrer Fortsetzung als eine Beschränkung des Wesens überhaupt—

nicht als das Herausnehmen einzelner Momente desselben —, wird sie in ihrer bestimmten Richtung auf die menschliche Natur und als eine durchaus freie, als ein Sichbeschränkenwollen gefaßt, wird ferner die Verwandtschaft des Menschen mit Gott und die Empfänglichkeit der Menschheit für das Göttliche als die reale Unterlage der Vereinigung beider Naturen festgehalten: so fallen die Einwendungen weg, die gegenüber von der Selbstbeschränkung als einer abstract-unbestimmten, als einer particulären, als einer im Wesen Gottes begründeten mit Recht gemacht werden. Gott und Mensch sind Eins bei voller Erhaltung ihres eigenthümlichen Wesens. Der Sohn behält sein göttliches Wesen in der Beschränkung zur menschlichen Seynsform und ist sich, wie seiner freiwilligen Hingabe, so seines Gottseyns bewußt. Eben-
 sowenig aber geht der Menschheit etwas verloren, weil, nachdem Gott die menschliche Natur angenommen, der Gottmensch alle Stadien der menschlichen Entwicklung von dem Entstehen des ersten menschlichen Lebenskeimes an durchläuft. Und die Einheit erhält dadurch ihr Recht, daß nicht nur überhaupt in jedem Lebensmoment das göttliche Ich sich an das menschliche Seyn, Bewußtseyn und Willen hingiebt, sondern auch da, wo die göttliche Wirksamkeit sich in besonderer Weise bethätigt, wie bei den Wundern, die Thätigkeit eine gottmenschliche ist.

Und was die bei jeder Christologie, die mit der Menschwerdung Gottes Ernst macht, wiederkehrenden Fragen, ob nicht durch die Menschwerdung des Sohnes eine Unterbrechung des immanenten Verhältnisses des Sohnes zum Vater und Geist entstehe, und wie die Einheit des weltregierenden Logos mit dem erniedrigten zu denken sey, betrifft, so tritt bei unserer Auffassung eine Lücke in dem trinitarischen Seyn und Bewußtseyn Gottes und eine dem Wesen der Trinität widersprechende Unterbrechung in der göttlichen Thätigkeit des Logos nicht ein, weil die Beschränkung durch den Willen des dreieinigen Gottes selbst bestimmt und in den ewigen Offenbarungs- und Weltregierungsplan mitaufgenommen ist, weil ferner diese Selbstbeschränkung immer wieder auf's Neue mit Bewußtseyn vom Sohn gesetzt wird, weil die welterlösende Thätigkeit auch eine göttliche ist, wie die weltregierende, und die Offenbarung der Liebe Gottes ebenso eine absolute, wie die seiner Allmacht.

Im Unterschied von einer solchen Auffassung, welche die völlige Vereinigung des Logos mit der Menschheit mit dem ersten Moment des gottmenschlichen Lebens eintreten läßt, stellt Dörner den Grundsatz auf, daß gemäß einer Forderung, die in der allgemeinen Idee der Menschheit begründet sey, auch die Idee der Gottmenschheit selbst verlange, nicht durch Einen Act absolut verwirklicht zu seyn, sondern nur durch eine Dialektik des Werdens hindurch sich zu verwirklichen vermöge, und erklärt, die Gottmenschheit sey eine auf Grund des Seyns fort und fort werdende und, so lange der Gottmensch noch nicht vollendet ist, wachsende und die gottmenschliche Person im Gleichgewicht des Göttlichen und Menschlichen Resultat eines Processes allmäliger actualer Durchdringung; der Logos, der nur seine Selbstmittheilung an die Menschheit anfänglich beschränke, nicht sich selbst verringere, bleibe unverändert und unverwandelt in seinem Seyn und in seiner Actualität, und auch der Mensch habe nur insoweit des Logos Seyn und Actualität zu eigen kraft unauflöslicher unio von Anfang, als die Wahrheit menschlichen Werdens es zulasse; der Wille des Logos sey zunächst nur auf Hervorbringung einer gottmenschlichen Natur gerichtet, und die Persönlichkeit des Logos werde eine gottmenschliche erst dadurch, daß ein menschliches Bewußtseyn sich entwickle, welches angeeignet werde und aneignen könne. So allein sey für eine ethisch-religiöse Einheit des Menschen Raum geschafft, so allein die wahre Einheit gewonnen, welche eine stete und wachsende Reproduction ihrer selbst sey, wobei beide Factoren, der göttliche und der menschliche, fungiren ¹⁾. Diese Auffassung gewährt allerdings den großen Vortheil, daß das geistige und physische Leben des Gottmenschen in genauere Analogie mit dem Entwicklungsgang des Menschen überhaupt gebracht und die Gottheit des Logos vor der Verbindung mit heterogenen Elementen sicherer bewahrt, namentlich auch die Schwierigkeit, wie es sich mit dem Selbstbewußtseyn des Logos im Fötus- und Kindes-Zustand verhalte, leichter überwunden wird, wenn die Gottmenschheit sich allmählig von der Potenz zur Actualität erhebt, als bei der Selbstbeschränkungstheorie.

¹⁾ Entwicklungsgeschichte Theil 2 S. 561—564; 620; 818; 1263—65; 1272, 73. Jahrbücher für deutsche Theologie I, 2 S. 381, 395—97; 406.

Dagegen wird durch die Lehre von einer stufenmäßig fortschreitenden Vereinigung der beiden Factoren die Bedeutung der Incarnation selbst bis zu einem Minimum verringert, in Folge davon für einzelne Stufen des Lebens Christi die Einheit Gottes und des Menschen und die Realität der gottmenschlichen Persönlichkeit aufgehoben, wenn auch ein Werden durch Vereinigung auf Grund des Seyns behauptet wird, die Menschheit einseitig bevorzugt und eine Trennung des Logos in Christo und des Logos außer Christo statuiert, weil derselbe für den Anfang sein Seyn nur erst theilweise mit diesem Menschen geeinigt hat, in anderer Beziehung aber außer ihm steht. Da so durch die Dorner'sche Auffassung dem Begriff des Gottmenschen Elemente entzogen werden, die wir als wesentlich anerkannt haben, und andererseits die gottmenschliche Entwicklung und die relative Selbstständigkeit der menschlichen Natur, die Dorner durch die allmähliche ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen erreichen will, auch durch die freie Selbstbeschränkung des Logos gewonnen wird, da ferner bei einer solchen stufenmäßigen Vereinigung die Selbstbeschränkung des Logos doch nicht entbehrt werden kann, wenn die Lebensstufen, auf denen die Einheit eingetreten ist, wahrhaft menschliche seyn sollen, und überdieß die Unveränderlichkeit Gottes, soweit sie zu seinem Wesen gehört, bewahrt wird, wenn die Beschränkung ihren Grund in dem freien Willen Gottes hat: so dürfte es gerathener seyn, vorerst bei der Theorie von der freien Selbstbeschränkung Gottes und einer dadurch bedingten totalen Einheit Gottes und des Menschen stehen zu bleiben. Und wenn dabei an einzelnen Stellen ein Logos über der Linie sich zeigt, so mag das seine Erklärung in dem Rest von Dualismus finden, der der Natur der Sache nach der Christologie anhängt, wenn man nicht zu einer der Behauptungen seine Zuflucht nehmen will, die neuerdings auf exegetischem Gebiet aufgestellt wurden, daß der Logos selbst zu der menschlichen Seele wurde oder daß der mit dem Menschen sich verbindende Logos keine Persönlichkeit hatte und die Einheit Christi mit Gott auf einer Hingebung der Person an Gottes Mittheilen beruhte.

Ist das Dogma vom Gottmenschen in dieser Gestalt das Princip der Dogmatik, so richtet sich das Urtheil über die einzelnen dogmatischen Werke nicht mehr nur darnach, ob den von

der Grundlehre abhängigen Dogmen ihr Charakter, die Peripherie des Central-Dogmas zu seyn, gewahrt ist, sondern es entsteht die weitere Frage, wie die einzelnen Dogmen in Folge des Einflusses, den das Centrum übt, bestimmt sind, ob sie die Fassung erhalten, welche der richtig formulirte Begriff des Gottmenschen fordert, ob insbesondere auch die Fortschritte auf dem christologischen Gebiet, die der neuesten Zeit angehören, fördernd auf die übrigen Dogmen eingewirkt haben. Lange kann zwar in seiner philosophischen Dogmatik die Lehre vom Gottmenschen nicht an die Spitze der Entwicklung stellen, da er durch sie den Begriff desselben erst gewinnt, und es zeigt sich auch darin die Inconvenienz der Trennung des philosophischen und positiven Theils der Dogmatik. Wenn er dagegen in dem letzteren die Lehre vom Gottmenschen als den Eintheilungsgrund voranstellt, von da aus auf seinen Ursprung und zwar sowohl seinen Ausgang aus Gott als auch seinen Hervorgang aus der Menschheit, somit auf die Voraussetzungen der Christologie zurückgeht, ferner nach der Himmelfahrt Christi sein gottmenschliches Leben in der Welt sich verklären läßt durch den Geist und dadurch seine Eintheilung in ideale, reale und universale Christologie erhält; so läßt er dem Princip insofern sein Recht widerfahren, als sich ihm hiedurch die ganze Dogmatik zur Christologie gestaltet. Richten wir aber unsern Blick auf die Ausführung, und zwar zunächst der Dogmen, die der realen Christologie vorangehen, so ist es, wie sich bei der Lange'schen Auffassung der Lehre vom Gottmenschen zum Voraus erwarten läßt, nicht sowohl die Beziehung auf den historischen Gottmenschen und die vollendete Offenbarung Gottes in ihm, die in den Dogmen, welche die Voraussetzungen der Christologie bilden, hervortritt, als vielmehr die ideale Menschwerdung und die ewige Gottmenschheit, die als der leitende Gedanke erscheint¹⁾, wie er selbst, von seiner eigenen ursprünglichen Deduction abweichend, gegen eine Bemerkung von Nitsch, daß die progressive

¹⁾ „Ist der Verfasser darüber hinausgekommen, von dem Postulate des Gottmenschen aus seine Dogmatik zu construiren, nicht von der geschichtlichen Wirklichkeit Christi aus?“ Pelt in der Rec. von Lange's Dogmatik, Theil II. und III. in Reuters Repert. 1855. Aug.

Entwicklung des Dogmas von Christus in allen ihren Momenten schon auf andere Wahrheiten zurückblicke, die als Voraussetzungen seines persönlichen Seyns und Wirkens, also durch eine regressive Entwicklung, erkannt werden, sagt, diese Bemerkung sey begründet, sofern man den Gottmenschen ausschließlich nach seiner historischen Bedeutung ins Auge fasse, wenn man aber den Gottmenschen nach seinem ewigen Wesen betrachte, so sey die Nöthigung zu einem regressiven Verfahren bei der Aufstellung der Lehre vom Gottmenschen nicht zu besorgen und sie lasse sich nicht nur als Mittelbegriff, sondern auch als constitutives Princip behandeln. Eine Folge dieser Grundansicht von einer ewigen Menschwerdung ist es, daß in der anthropologischen Theologie die Gottmenschlichkeit als eine Eigenschaft Gottes und der Gottmensch als die Grundform der ewigen Selbstanschauung des Vaters in dem Sohne aufgefaßt, somit auf eine mit dem wahren Begriff von Gott unvereinbare Weise die Gottmenschlichkeit in das Wesen Gottes selbst hereingezogen und die ökonomische Trinität einem ihrer wesentlichen Momente, der Menschwerdung der zweiten Person, nach in die immanente selbst aufgenommen wird, daß ferner in der theologischen Anthropologie die Schöpfung als ein Moment der Menschwerdung Gottes, als die allgemeine Offenbarung des göttlichen Wesens in dem göttlichen Thun, als die absolute, ideal-reale Gottesthat, durch die der Logos, dem der Vater die Fülle seines eigenen Wesens mittheilt, in seiner Menschwerdung das Universum und damit die Menschheit setzt, als die Erscheinung des realen Gottmenschen oder die Menschwerdung des Wortes selbst gedacht und so ihres eigenthümlichen Charakters, wornach sie eine freie That Gottes und das Heraussetzen eines seinem Wesen nach vom Schöpfer verschiedenen creatürlichen Stoffes ist, entkleidet wird. Und wenn auch lange in letzterer Beziehung ausdrücklich zwischen den zwei falschen Ansichten durchsteuern will, nämlich derjenigen, wornach die Welt die reale Selbstverwirklichung des in der Idee als vollendet gesetzten göttlichen Wesens ist, überhaupt jeder Ansicht, wornach das Wesen Gottes von der Welt abhängig gemacht oder die Erschaffung der Welt als eine nothwendige Folge der Selbstvollziehung des göttlichen Wesens angesehen wird, und der andern Einseitigkeit, wornach das Verhältniß zwischen Gott

und der Welt verschoben wird zu einem Verhältniß zwischen der als willkürlich gedachten Schöpferallmacht und zwischen einer ihr gegenüber gestellten wesentlich heterogenen puren Creatürlichkeit, so fällt er doch durch die Unterordnung der Schöpfung unter die Menschwerdung der ersten Ansicht zu. Während übrigens in den beiden ersten Kapiteln wenigstens die ideale Menschwerdung der vorherrschende Gedanke ist, so tritt die Beziehung auf die Menschwerdung Gottes in dem dritten Kapitel, der idealen Christologie im engeren Sinn, deren Inhalt als die Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen bezeichnet ist, mit Ausnahme der letzten Abschnitte gänzlich zurück. Denn der Abschnitt, der von der Vorsehung handelt, hat vorzugsweise die formelle Frage über das Verhältniß der göttlichen Vorsehung zur menschlichen Freiheit zum Gegenstand, und die Lehre von der Sünde wird, wie überhaupt die ethische Seite der Menschwerdung hinter die theologische und kosmische entschieden zurücktritt, weil nicht vom historischen Gottmenschen rückwärts, sondern vom idealen aus vorwärts gegangen wird, ohne Beziehung auf die Menschwerdung behandelt. In der realen Christologie wird zwar das Werk Christi in Uebereinstimmung mit der Lehre von seiner Person als ein gottmenschliches gefaßt und der Gottmensch selbst als der vollendete Prophet, als der Hohepriester, der die Menschheit mit Gott versöhnt, und als der ewige König, der die Welt verklärt; aber auch hier tritt, wie dieß namentlich in der Beschreibung derjenigen Thätigkeit des Gottmenschen, welche den Mittelpunkt des Erlösungswerks bildet, seines hohenpriesterlichen Amtes, sich zeigt, die historische Gottmenschheit Jesu nicht in ihrer vollen objectiven Bedeutung hervor. Denn wenn Lange sagt, Christus als der Gottmensch für sich betrachtet stelle schon die Versöhnung zwischen Gottheit und Menschheit in seinem Wesen dar, aber damit die Menschheit in ihrer historischen Gestalt versöhnt werde, habe müssen die Entäußerung und Erniedrigung Christi, sein Eintreten in die Lebensgemeinschaft mit der Menschheit, in seinen thätigen und leidenden Gehorsam geschehen, so wird auch hier durch die unberechtigte Trennung zwischen Menschwerdung und Erniedrigung die Bedeutung der historischen gottmenschlichen Erlösungsthat abgeschwächt, sofern vor ihr und ohne sie schon

eine Versöhnung gestiftet ist; und wenn er sodann die Erlösungsthat Christi auf sein Mitgefühl zurückführt, indem er die Versöhnung der sündigen Welt durch den Tod Christi dadurch näher bestimmt, daß er behauptet, das Gericht, das Gott in der Kreuzigung Christi durch die Welt über diese hielt, indem er sie in ihrer Selbstvernichtung darstellte, das aber die Welt in ihrer Verblendung nicht als Gericht Gottes erkannte, habe Christus in seinem heiligen Mitgefühl mit der Welt erkannt, und in dieser Gestalt als Gericht Gottes über die Welt habe er das Gericht der Welt über seine Person in sein Herz aufgenommen und über sich ergehen lassen, indem er aber in seinem Kreuzesleiden das Gericht Gottes erkannt, habe er in ihm die strafende Gerechtigkeit Gottes erkannt und in ihr die verhüllte Liebe Gottes und ihre That, die Sühne, und so sich dem richtenden Gott als dem Retter-Gott übergeben im Namen der Menschheit und dadurch das Gericht der Welt in seinem Tod in die Rettung der Welt verwandelt: so liegt die Bedeutung des Todes Christi nicht in der objectiven That, sondern in dem subjectiven Vorgang, der damit verbunden ist, und der innere Zusammenhang, der in Wahrheit zwischen dem Höhepunkt der Erlösungsthätigkeit Christi, seinem Tod, und der Gottmenschheit stattfindet, weil jener allein durch diese seine erlösende Kraft erhält, geht verloren. In der universalen Christologie offenbart sich die Kraft des Principis insofern, als der Inhalt derselben das Zusammenwirken Gottes und des Menschen zur Erreichung eines gottmenschlichen Lebens und Wirkens ist. Demgemäß sucht Lange für jedes einzelne Moment der Begründung und Entfaltung des Heils und Lebens Christi in der individuellen Sphäre die Beziehung zwischen der göttlichen und der menschlichen Lebensoffenbarung auf und stellt insbesondere die vornehmsten Seiten der Heilslebens, Rechtfertigung, Glauben und Wiedergeburt, nach ihrem Verhältniß zur göttlichen und menschlichen Thätigkeit dar, wenn nach seiner Auffassung der persönliche, freie, sich in der Liebe hingebende Gott, welcher den bußfertigen Sünder in Kraft der Gerechtigkeit Christi losspricht von seiner Schuld und aufnimmt in die Gemeinschaft seiner Liebe, sich mit dem persönlichen, freien, sich in der Liebe hingebenden Menschen, der die Gottesthat in sich aufnimmt und besiegelt, in Wechselwirkung begegnet, wenn durch

diese Einheit der Rechtfertigung und des Glaubens die persönliche Lebensmittheilung Gottes eins wird mit der persönlichen Lebensmittheilung des Menschen durch das Mittel des gottmenschlichen Lebens und in dieser Einigung das persönliche Leben des Menschen geboren wird zum gottmenschlichen. Ferner führt er denselben Grundgedanken durch im zweiten Kapitel, das von der Begründung und Entfaltung des Heils und Lebens Christi in der socialen Lebenssphäre handelt. Denn in der Kirche nimmt nach Lange das gottmenschliche Leben Christi eine menschliche sociale Gestalt an, sie ist die Fortsetzung der Menschwerdung Christi, in welcher er sein Leben in seinem Geiste entfaltet zum Leben einer heiligen Gesellschaft der Religion der Menschheit, um die Religion der Menschheit zum gottmenschlichen Leben zu verklären. Demgemäß giebt sich in den beiden Seiten der Kirche, der unsichtbaren und sichtbaren, ihre göttliche und menschliche und in der Unauflöslichkeit der beiden Merkmale ihre gottmenschliche Natur zu erkennen, gleichwie an den beiden Stiftungen, in deren fortwährend wirksamer Erscheinung das Wesen der Kirche besteht, am Wort und Sacrament, die vorwaltend göttliche, die vorwaltend menschliche Seite und sodann die gottmenschliche Einheit der beiden Seiten zu unterscheiden ist. Endlich ist auch die Vollendung der Welt, welche im dritten Kapitel zur Darstellung kommt, nach Grund und Ziel gottmenschlicher Art. Die treibende und allmächtige Kraft des gottmenschlichen Lebens Christi rastet nicht, bis sie die Wiedergeburt der diesseitigen Weltgestalt von innen nach außen, mit dem Weltende die Weltverklärung herbeigeführt hat, und in dieser vollendeten Offenbarung des Geistes offenbart sich der universale Gottmensch, der sich zusammenfaßt in dem einigen ewigen Christus und ausbreitet durch eine Unendlichkeit des Geisterreichs, in welcher die Gottheit aus allen menschlichen Zügen leuchtet und alle menschlichen Züge in ebenbildlichem Lichte als die absolute Erscheinung die eine ewige Gottheit feiern. Dennoch zeigt sich auch an diesem Abschnitt durch alle drei Sphären hindurch der tiefeingreifende Einfluß, den die Auffassung des Dogmas vom Gottmenschen auf die Dogmatik ausübt. Denn weil der Sohn Gottes Mensch wurde vor seiner historischen Menschwerdung, weil innerhalb dieser das Eingehen in eine bestimmte historische Gestalt von der Mensch-

werdung an sich unterschieden und durch die Erhöhung nur derselbe Zustand herbeigeführt wird, der mit der Menschwerdung vor der Entäußerung und Erniedrigung eintrat, weil so die geschichtliche Erscheinung Christi kein nothwendiger Durchgangspunkt war, sondern nur ein nebeneingeschobenes Moment: so verliert die historische Menschheit Christi ihre Bedeutung für die spätere Wirksamkeit des Gottmenschen und ihren Einfluß auf das zur Gottmenschheit zu erhebende Leben der Welt, und die mit der Offenbarung Gottes überhaupt identische ideale Menschwerdung tritt auch hier an ihre Stelle. Es fragt sich daher, ob der erste und dritte Theil der Dogmatik mit Recht den Namen einer Christologie führe. Ihre Bestätigung erhalten diese Einwendungen durch die angewandte Dogmatik, in welcher noch offener hervortritt, daß das christologische Princip, das hier mit allen gegen dasselbe sich absetzenden, dem Christenthum zugewandten oder abgewandten, dogmatischen Principien in Wechselwirkung tritt und von dem aus die Regeln entwickelt werden für die geistige Erfassung und Umgestaltung der ganzen Welt, ein viel weiteres ist, als das auf die historische Menschwerdung Gottes in Christo sich gründende, und das gottmenschliche Leben, an das die einzelnen geistigen Bildungen gehalten werden, um darnach zu prüfen, ob sie auf dem rechten geistigen Lebensgrund ruhen, ein viel allgemeineres, als das concrete gottmenschliche Leben Christi, wie denn auch Lange nur bei der weiten Ausdehnung, die er dem christologischen Princip giebt, soviel Dogmatisches in der Welt finden kann, das in einer Beziehung steht zum christlichen Dogma und von demselben durchdrungen werden muß, damit die Vollendung der ideal-socialen Gemeinde und die Stiftung des Reiches Gottes angebahnt werde, und nur durch dieselbe Ausdehnung einen Begriff von Dogma und dogmatischem Princip erhält, den er selbst als zu weit für die christliche Dogmatik aus derselben entfernt hatte¹⁾.

¹⁾ Wie weit Lange das christologische Princip faßt, geht auch aus einer spätern Aeußerung desselben in der Rede über die Beziehungen, welche zwischen der allgemeinen Symbolik und der kirchlichen Symbolik obwalten (Schneiders Rtschrift. 1855, Jan.), hervor, wo er sich zu einer Anschauungs-

Wenn Liebner im Unterschied von Lange die Christologie in der Weise an die Spitze der Dogmatik stellt, daß er sein Werk mit einer näheren Erörterung dieses Dogmas beginnt, um von dieser Grundlage aus die theologischen, anthropologischen und theanthropologischen Dogmen in weiterer Ausführung zu entwickeln, so daß die christologische Grundlegung, welche sowohl die allgemeine als die soteriologische Christologie enthält, den ersten Theil der Dogmatik bildet, so ist zwar wohl bei dieser Anordnung der christologische Eintheilungsgrund gesichert und die einzelnen Hauptgesichtspunkte, unter die die spätere Entwicklung zu stellen ist, treten entschieden hervor; aber auf der andern Seite ist die richtige Ordnung der Dogmatik verlassen, wenn die Christologie in umfassender Entwicklung vorangestellt wird und die Dogmen, welche Voraussetzungen derselben sind, die theologischen und anthropologischen, erst nachfolgen; denn wenn auch die Lehre vom Gottmenschen Princip der Dogmatik ist und die theologischen und anthropologischen Dogmen in ihrer Fassung von jener beherrscht sind, so ist doch die Christologie auch wieder der Centralpunkt, zu dem die Theologie und Anthropologie sich hinbewegt, und eben darum auf die theologischen und anthropologischen Dogmen gegründet, daher jenes Dogma seinen richtigen Platz allein in der Mitte des Systems hat. Hätte Liebner nur zuerst die höchsten Principien des christlichen Systems aufgestellt, die Begriffe, die den concreten Inhalt tragen, — wäre es in Wahrheit nur das granitene Urgebirge, das in diesem ersten Bande steht — um hiedurch die Eintheilung zu gewinnen, so wäre das Recht des christologischen Princip und die christologische Einheit des Systems gewahrt, ohne daß, wie dieß bei der Ausführlichkeit geschieht, mit der nicht nur das christologische, sondern auch die dasselbe bedingenden theologischen und anthropologischen Dogmen erörtert sind, mit der namentlich auch das historische Material beigebracht ist, ein wesentlicher Theil des später zu erörternden Inhalts vorweggenommen wäre und die Gefahr entstände, daß derselbe Gang, der in der christologischen Grund-

weise bekunnt, welche den christologischen Zug und Bezug, die Hinweisung auf Christum als das erklärende Centrum der Welt in allen Gebieten der Natur und des Geisteslebens bestimmt hervortreten sieht.

legung genommen wird, wiederkehrte oder die späteren Ausführungen nur als Zusätze zu dem bereits Entwickelten erschienen. Was übrigens die beiden Hauptdogmen selbst betrifft, die als Momente, durch welche das Dogma vom Gottmenschen constituiert wird, in die Grundlegung aufgenommen werden, das theologische und das anthropologische, so macht Liebner mit Recht geltend, daß die absolute Persönlichkeit Gottes und die Trinität nur mit einander und durch einander wahr und real sind und daher auch nur mit einander in ihrer Wahrheit dogmatisch bewiesen werden können¹⁾, materiell aber weicht er darin von der richtigen Auffassung ab, daß er nicht nur überhaupt die Menschwerdung in das trinitarische Verhältniß des Vaters und Sohnes mit aufnimmt, während sie doch als eine vom immanenten Verhältniß des Sohnes zum Vater an sich unabhängige That anzusehen ist, sondern auch, um durch die trinitarischen Bestimmungen im Einzelnen die Menschwerdung zu erhalten, die Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater, die er als das Grundelement des göttlichen Wesens und als das bewegende Princip der göttlichen Offenbarung feststellt, als gegenseitiges Sichunselbstständigmachen des einen gegen das andere bezeichnet, während in der That ein Sichunselbstständigmachen, wie dem Begriff der absoluten Persönlichkeit, so auch dem der Liebe widerspricht, welche in einer freien Hingabe der ganzen selbständigen Persönlichkeit an eine andere Person besteht, daß er ferner die von ihm angenommene Subordination des Sohnes unter den Vater, in welcher allein der Grund für die Menschwerdung des Sohnes als solchen liegt, in ihrer charakteristischen Bedeutung selbst wieder aufhebt, indem er die Subordination durch alle drei trinitarische Personen hindurch in der Totalität des Processes der absoluten Liebe eine ebenso ewig gesetzte, als ewig aufgehobene sehn läßt, und so das Motiv für die Menschwerdung des Sohnes wieder verliert. Im anthropologischen Theil sodann wird, wie der eigenthümliche Charakter der Schöpfung als einer freien That des göttlichen Willens, so der wesentliche Unterschied zwischen dem Geschaffenen und dem göttlichen Sehn des Schöpfers dadurch aufgehoben, daß in der Schöpfung dieselbe göttliche Fülle

¹⁾ Vergl. Jahrb. für deutsche Theologie I., 1, S. 199 ff.

in die Peripherie ausläuft, die mit der Menschwerdung im Centrum sich sammelt, derselbe Inhalt, der in der Idee des Sohnes eins ist, sich in der allgemeinen Form der Creatürlichkeit, der Zeit, successiv darstellt als Proceß. Denn so gewiß eine Natur in Gott anzunehmen ist, so darf dieselbe doch nicht als eine Realität, die in einen Proceß eingeht, noch viel weniger als eine mit der Gottmenschheit identische Realität, sondern allein als eine zu realisirende Idee der Schöpfung und der Welt gefaßt werden ¹⁾ Die Persönlichkeit Gottes ist eine in sich ewig vollendete ohne reale Gottmenschheit und ohne reale Schöpfungselemente und alle Offenbarung Gottes in der Welt eine That frei sich mittheilender Liebe.

Während übrigens bei allen Differenzen, die in der Materie Statt finden mögen, ein bleibendes Verdienst Liebners darin besteht, daß er zuerst unter den Dogmatikern die Nachweisung des innern Zusammenhangs, in dem die theologischen und anthropologischen Dogmen mit der Christologie stehen, als ein nothwendiges Erforderniß der Dogmatik erkannt und durchgeführt hat, tritt mit der Stellung, die Thomasius dem christologischen Dogma dadurch anweist, daß er die Lehre vom Gottmenschen als den Mittelpunkt der Dogmatik und die übrigen Dogmen als Voraussetzungen oder Consequenzen derselben betrachtet, seine eigene Ausführung in offenbaren Widerspruch, sofern er seinen Ausgangspunkt im rechtfertigenden Glauben oder dem durch den Glauben vermittelten Verhältniß des Christen zu Gott nimmt und, nachdem dieser Ausgangspunkt aufgestellt ist, ohne weitere Entwicklung dieses neuen Principis auf die Voraussetzungen der Christologie übergeht. Hiermit ist die ursprüngliche Grundlage verlassen und an die Stelle der objectiv-christologischen Norm als ein subjectives Princip das christliche Bewußtseyn von der durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft des Christen mit Gott gesetzt. Denn als ein Erkenntnißprincip neben dem christologischen Realprincip, als die Quelle, aus der die Christologie mit ihren Voraussetzungen und Consequenzen geschöpft wird, kann dieses Verhältniß des Christen zu Gott darum nicht angesehen werden, weil es selbst einen normirenden materiellen Inhalt hat, und

¹⁾ Vergl. Schöberlein in Reuters Repert. 1850, Septbr.

wenn auch der rechtfertigende Glaube mit der Christologie nach zwei Seiten hin in Zusammenhang steht, nicht nur sofern die Rechtfertigung die Thatfache der Versöhnung zur Voraussetzung hat, welche dann weiter auf die Person Christi hinausweist, sondern auch sofern der rechtfertigende Glaube ein thatsächliches Verhältniß des Christen zu dem Gottmenschen begründet, welches nur möglich ist, wenn und weil ein analoges Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in ihm selbst, in Christo, besteht: so ist doch noch keine Bürgschaft dafür geboten, daß dieses christliche Bewußtseyn, wenn es seinen reichen Inhalt entfaltet, die Christologie in ihrer allein richtigen Fassung als die Lehre von der Einheit Gottes und des Menschen aus sich hervortreibt und daß die übrigen Dogmen, für deren Darstellung der rechtfertigende Glaube der Ausgangspunkt und das organisirende Princip ist, von der Christologie beherrscht und durchdrungen sind. Diese Substituierung bringt es der Natur der Sache gemäß mit sich, daß, während die ewigen und geschichtlichen Voraussetzungen, in welchen die Möglichkeit, das Bedürfniß und der wirkliche Eintritt der Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen begründet ist, aus dem christlichen Bewußtseyn in Uebereinstimmung mit der Schrift und dem wesentlichen Gehalt der lutherischen Lehre gründlich explicirt, namentlich die unmittelbaren und nächsten Voraussetzungen des objectiv durch die Versöhnung und subjectiv durch den Glauben vermittelten Verhältnisses des Christen zu Gott, der Rathschluß der Menschwerdung selbst und das Verhalten Gottes in Christo zu der sündigen Menschheit vor seiner Menschwerdung, in ihrer Bedeutung für die ganze dogmatische Entwicklung hervorgehoben werden, hinter die Momente, die die Anbahnung des Heils und die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zu Gott betreffen, die Beziehung auf die Menschwerdung als solche und ihr Resultat, die Gottmenschheit, zurücktritt, so daß in Folge des Ubergewichts der subjectiven Seite des Dogma's gerade in diesem Hauptpunkt ein näherer Zusammenhang zwischen den beiden Theilen der Dogmatik, der Lehre von der Person Christi und ihren Voraussetzungen, nicht Statt findet, wiewohl im Allgemeinen die Lehren von Gott und dem Menschen eine Fassung erhalten, welche der Thomasius'schen Selbstbeschränkungstheorie

entspricht, und nicht zu verkennen ist, daß die zweite Auflage des ersten Theils Bestimmungen aufgenommen hat, die eine unmittelbare Beziehung auf die objective That der Menschwerdung enthalten. Eben darum, weil nach der ganzen Anlage des Werks das objectiv-christologische Princip seine Stellung im Mittelpunkt verliert, kommt die Menschwerdung und Gottmenschheit nur in den aus den aufgestellten Dogmen gezogenen Consequenzen zur Sprache, und zwar auch hier mehr in polemischen Auseinandersetzungen mit entgegenstehenden Ansichten und in Abgränzungen gegen extreme Auffassungen, als in positiver Darstellung.

Wenn im Unterschied von Lange, Liebner und Thomasius, die, um eine christologische Einheit des Systems zu gewinnen, die Lehre von Christo zum Eintheilungsgrund der Dogmatik machen, Martensen und Ebrard bei aller Anerkennung des Principats der Christologie und des Einflusses, den sie auf die Dogmatik auszuüben habe, doch dieselbe nicht als leitendes Princip voranstellen, so können auch ihre dogmatischen Werke nicht von diesem Grundgedanken getragen seyn.

Die trinitarische Eintheilung, wie sie bei Martensen sich findet, hat unbestreitbar ihr Recht in der Dogmatik, aber einzig und allein auf Grund der Christologie und im Zusammenhang mit ihr, denn für die dogmatische Bestimmung der Gotteslehre, insbesondere der Trinität, wird nur dann ein sicherer Ausgangspunkt gewonnen, wenn sie sich auf die Christologie stützt, was Martensen um so mehr anerkennen sollte, da er selbst die Trinität auf die Thatfachen der Offenbarung gründet und so doch vom Gottmenschen aus zur Trinität gelangt. Eine Folge der auf einer Inconsequenz beruhenden Zurückstellung des gottmenschlichen Principis ist es, daß in den Lehrsätzen, welche dem Dogma vom Gottmenschen vorausgehen, das anthropologische Element über das theologische präponderirt, ebendaher in den anthropologischen Dogmen die Beziehung des Creatürlichen auf die Menschwerdung entschieden sich geltend macht, sofern die Schöpfung auf die Menschwerdung als ihre Vollendung und ihren Einheitspunkt mit Nothwendigkeit hinweist, in den theologischen dagegen der Zusammenhang mit der Lehre von der Menschwerdung in den Hintergrund tritt und nur in den allgemeinen Bestimmungen, daß in der göttlichen Offenbarung ad extra dieselben Momente

sich kund geben, welche in der innern Selbstoffenbarung Gottes liegen, daß die Menschwerdung im Begriff des Logos begründet sey, seinen Ausdruck findet. Es ist eine Folge dieser Zurückstellung, daß innerhalb des Anthropologischen selbst das kosmische Element das Uebergewicht erhält und darum die Lehre von der Sünde nicht nur ihren Zusammenhang mit der Christologie, sondern auch überhaupt die tiefeingreifende positive Bedeutung, die ihr innerhalb der christlichen Dogmatik zukommt, verliert, wie auch in der von Martensen mit besonderem Interesse behandelten Lehre vom Teufel das ethische Moment hinter das kosmische und allgemein creatürliche zurücktritt¹⁾. Wäre die Lehre vom Gottmenschen nach ihren wesentlichen Momenten an die Spitze der Dogmatik gestellt, so ergäbe sich daraus eine innigere Verbindung der Theologie mit der Christologie und in der Anthropologie eine entschiedenere Hervorhebung des Ethischen, während bei der Stellung, die der Lehre vom Gottmenschen angewiesen wird, vielmehr umgekehrt die Abhängigkeit des christologischen Dogma's von der vorausgehenden Erörterung sich darin zeigt, daß der Gottmensch einseitig eine kosmische Bedeutung erhält. Mehr Einfluß als auf die ihr vorangehenden Dogmen hat auf den ersten Anblick die Christologie auf die Dogmen von dem Werke Christi und vom heiligen Geist, und zwar zeigt sich dieser Einfluß nicht nur in den zunächst in die Augen fallenden Bestimmungen, daß nur durch den Gottmenschen die Versöhnung der Menschheit habe vollbracht werden können, daß aus der Wirksamkeit des Gottmenschen nach seiner Rückkehr in den Himmel das gottmenschliche Leben der Menschheit hervorgehe und alles neue Leben durch die Vereinigung der göttlichen Natur des heiligen Geistes mit der menschlichen Natur in Kraft der Vereinigung beider Naturen in der Person Christi entstehe, sondern auch in einzelnen Aeußerungen, welche tiefer in den inneren Zusammenhang des Systems eingehen und darum auch noch bestimmter, als jene allgemeinen Bemerkungen, dafür zeugen, wie der Verfasser seine Dogmen auf die Lehre von der Einheit Gottes und des Menschen in Christo zu stützen sucht. Hieher gehört, daß nach Martensen die Versöhnung ein Vorgang in Gott selbst

¹⁾ Vergl. Eide in Schneiders Zeitschrift 1851, Febr., S. 63, 64.

ist, weil nicht bloß der Mensch mit Gott, sondern auch Gott mit dem Menschen versöhnt werden soll, daß das vollkommene Opfer, das zur Versöhnung der Welt mit Gott gebracht werden muß, nur dann vollzogen werden kann, wenn die That der menschlichen Freiheit, in welcher der Mensch durch den tiefsten Act der Freiheit seine sündige Entwicklung selber zurücknimmt und eine neue Entwicklung in Liebe, Gehorsam und Gerechtigkeit beginnt, zugleich Gottes eigene That in der sündigen Geschichte ist, daß das neue Leben, das vom Gottmenschen ausgeht, in seinem Anfang und Fortschritt, die neue Seelenschöpfung und die christliche Charakterentwicklung, als ein fortgesetztes Wechselverhältniß zwischen Freiheit und Gnade zu bestimmen ist, eine Betrachtungsweise, die auf der Lehre von der objectiven Einheit Gottes und des Menschen in Christo ruht, daß ferner Martensen die Idee vom Gottmenschen als dem Haupte der neuen Schöpfung zur Trägerin der lutherischen Lehre vom Abendmahl macht und erklärt, daß, sowie Christus nicht bloß Geist ist, sondern der incarnirte Logos, so das Abendmahl Vereinigung mit Christus, als Princip der heiligen Vermählung des Geistes und der Natur, auch nach der Seite der Leiblichkeit seh, und endlich in Christo dem Gottmenschen Vorbild und Grund der Unsterblichkeit des Individuums, wie der Auferstehung des Leibes findet. Doch sind es auch in diesen Abschnitten nur einzelne Hinweisungen auf den christologischen Grundgedanken, die uns begegnen, eine Durchführung desselben aber ist weder in der Lehre vom Werke Christi zu finden, da schon hier neben der objectiven Fassung, die sich auf die Einheit Gottes und des Menschen stützt, rein subjective Momente, die jener widersprechen, namentlich in der Bestimmung des Begriffs der Erlösung, hergehen, noch in der Lehre von der Stiftung und Erhaltung der Kirche, die nicht als gottmenschliche Heilsanstalt gefaßt wird, noch in der darein eingeschlossenen Lehre von den Gnadenwirkungen und Gnadenmitteln, noch in dem Abschnitt von der Vollendung der Kirche, wo die Beziehung auf die sich gegenseitig bedingenden Elemente des Göttlichen und Menschlichen in der Hauptsache wieder verlassen wird. Da nun eben durch die Abweichung von der christologischen Grundlage die Unrichtigkeiten und Inconsequenzen des Systems entstehen, ist die Martensen'sche Dogmatik selbst bei allen

ihren Vorzügen ein indirecter Beweis dafür, daß für die Feststellung der einzelnen Dogmen nur dann der richtige Gesichtspunkt gewonnen ist, wenn sie in das ihnen gebührende Abhängigkeitsverhältniß zum Centrum der Dogmatik, der Lehre vom Gottmenschen, gesetzt werden.

Bei der Aufgabe, die Ebrard der Dogmatik stellt, die absolute Wahrheit und Nothwendigkeit der biblischen Erlösungsthatfache dadurch nachzuweisen, daß sie auf allen Punkten mit dem wissenschaftlich entwickelten Erlösungsbedürfniß zusammengehalten und verglichen wird, und bei der Eintheilung des Ganzen in die drei göttlichen Heilswirkungen, die Verklärung Gottes als des Ursprungs der Creatur in der Erschaffung der Welt und der Menschheit, die Verklärung Gottes als des Mittlers in der Person und dem Werke Christi und die Verklärung Gottes als des Vollenders in fortdauernder Ausgießung des heiligen Geistes, ergiebt sich von selbst, daß im Unterschied von denjenigen bisher besprochenen Systemen, in welchen die Erlösung von der Menschwerdung verdrängt wird, und in Uebereinstimmung mit Thomasius bei Ebrard die Erlösung an sich unabhängig von der Menschwerdung der die Dogmatik leitende Gedanke ist, wozu schon dadurch ein Anstoß gegeben wird, daß Ebrard die Menschwerdung von der Erlösung trennt und jene von dem freien Willen Gottes schlechthin, die Erlösung aber von der menschlichen Entscheidung, nämlich dem Sündenfall, bedingt seyn läßt. Ein Zeugniß dafür, daß Ebrard die Erlösung einseitig zum Princip seiner Dogmatik macht, ist es, daß er selbst, um seine Eintheilung und Methode christologisch nachzuweisen, erklärt, die Erschaffung und Bestimmung des Menschen und die zur Erreichung seiner Bestimmung nöthige Willensfreiheit sammt dem schlechten Gebrauch, den er von derselben machte, bilden die innerliche Voraussetzung der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erlösung, und die Thätigkeit des heiligen Geistes in der Heilsaneignung bilde den Erfolg der Erlösung, während andererseits die Gründe, die Ebrard dafür anführt, daß der Sohn Gottes, auch wenn die Sünde nicht eingetreten wäre und die Menschheit sich normal entwickelt hätte, ein Mensch geworden wäre, weil er der pleromatische Mensch ist, weder mit dem System in innerem Zusammenhang stehen, noch überhaupt Stich halten, und die Folgen dieser Zurückstellung

der Menschwerdung als Princip zeigen sich darin, daß einzelne Dogmen eine Stellung erhalten, die ihnen nach ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung für die Dogmatik nicht zukommt, wie, wenn die Lehre von der Sünde in dem Abschnitt von der Erlösung behandelt wird, statt unter den Voraussetzungen derselben ihre Stelle zu bekommen, und daß die Dogmatik überhaupt ihre Einheit, eben damit ihre Uebersichtlichkeit, verliert und in drei nebeneinanderstehende Theile zerfällt, von denen wohl einer in den andern überführt, unter denen aber eine innere gegenseitige Beziehung nicht stattfindet, daher auch die Lehre vom Gottmenschen nur räumlich im Mittelpunkt steht. Denn wenn auch im dritten Theil von der Verkörperung Gottes als des Vollenders das Umgewandelt- und Umgeborenwerden der protoadamitischen Menschheit in eine deuteroadamitische Christo und seinem Werke zugeschrieben wird, wenn auch von dem Centrum Christi die Mittheilung ausgeht auf das Centrum der Gläubigen und eben von diesem Centrum aus, von der seelischen Substanz Christi, Leben und lebengebende Kraft in unsere seelische Substanz strömt, so ist doch eine Hinweisung auf den gottmenschlichen Inhalt des neuen Lebens, des individuellen wie des socialen, nach der Seite seiner Begründung wie seiner Entfaltung nicht gegeben, daher auch der wahre Zusammenhang zwischen dem subjectiven Theil der Dogmatik und der objectiven Lehre von Christo und seinem Werk, der auf dem gemeinsamen gottmenschlichen Gehalt beruht, nicht hergestellt.

Demnach muß, wenn die Dogmatik in Wahrheit auf ihrem Princip aufgebaut werden soll, der Principalbegriff vom Gottmenschen, der für den Dogmatiker das allein Sichere und Unumstößliche ist, vorangestellt, nach seinem wesentlichen Inhalt entwickelt und in seine Momente zerlegt werden, damit einerseits von diesen Momenten aus die Voraussetzungen des Begriffs, die Lehre von Gott und vom Menschen, andrerseits vom Grundbegriff selbst aus die Dogmen, welche aus demselben folgen und die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Menschheit zum Gegenstand haben, ihren Grundzügen nach gewonnen werden. Auf diese fundamentale Erörterung folgt die Entwicklung der drei Haupttheile im Einzelnen, der Lehre 1. von Gott und dem Menschen, 2. von dem Gottmenschen, seiner Person

und seinem Werk, 3. von den Wirkungen des gottmenschlichen Lebens Christi in der Welt. Was nun zunächst die Dogmen des ersten Theils betrifft, so ist bei der Bestimmung derselben eine negative und eine positive Seite ins Auge zu fassen. Es sind nämlich alle einzelnen dogmatischen Sätze, um deren Aufnahme in die Dogmatik es sich handelt, darauf anzusehen, ob sie nicht der Lehre von der Menschwerdung Gottes, der Einheit Gottes und des Menschen in einer historisch-menschlichen Person, entgegenstehen, und eine Bestimmung, die diesem Dogma nach irgend einer Seite widerspricht, hat zum Voraus das Recht, in die Dogmatik aufgenommen zu werden, verloren. Positiv sind diejenigen Punkte vorzugsweise hervorzuheben, welche auf charakteristische Weise das Dogma als eine Voraussetzung der Lehre vom Gottmenschen erscheinen lassen und direct die dogmatische Entwicklung auf den Begriff der Gottmenschheit hinführen. In der Lehre von Gott muß daher vor Allem seine Persönlichkeit festgestellt werden, denn nur ein persönlicher Gott kann Mensch werden, und der Theismus ist die erste Voraussetzung der Theanthropologie. Ferner führt die Gottmenschheit zurück auf die Trinität, und zwar zunächst die immanente, als die Grundlage der ökonomischen, deren eine Seite die Menschwerdung ist. Denn wenn auch die Menschwerdung nicht schon in der hypostatischen Beziehung des Sohnes zum Vater selbst liegt und eine Seite des innergöttlichen Verhältnisses ist, so ist doch die immanente Trinität, und zwar eine solche, deren drei Hypostasen göttlichen Wesens sind, die Voraussetzung der Menschwerdung, weil einerseits nur der Sohn vermöge seiner Abhängigkeit vom Vater, in der er den ewigen Liebeswillen des Vaters ausführt, Mensch werden kann, andrerseits nur dann eine persönliche Vereinigung Gottes und des Menschen eintritt, wenn der Sohn Gott und seinem Wesen nach mit dem Vater eins ist. Die absolute Persönlichkeit Gottes, die eben an der immanenten Trinität ihren Inhalt hat, ist wie absolutes Selbstbewußtseyn so absolute Selbstbestimmung und schließt daher zwar einerseits Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens in sich, sofern demselben kein die Absolutheit mit begründendes Moment entzogen werden darf, läßt aber andrerseits, weil sie nicht absolute Unbestimmtheit, sondern die intensiv höchste Selbstbestimmung ist, eine freigewollte

Selbstbeschränkung zu. In der hypostatischen Trinität liegt zugleich der Grund der Welterschöpfung als einer freien That des Vaters. Die Welterschöpfung ist ihrem Begriffe nach wesentlich zu unterscheiden von der Menschwerdung, denn durch die Schöpfung ruft Gott die Welt aus dem Nichts in das Daseyn, die Menschwerdung ist das Eingehen Gottes in die geschaffene menschliche Existenzform; aber beide bedingen sich gegenseitig, denn wie beide in dem Einen ewigen Rathschluß Gottes begründet sind, so ist die Schöpfung insofern die Voraussetzung der Menschwerdung, als in der Schöpfung die Existenz der menschlichen Natur, die der Sohn sich aneignet, ihren Grund hat, andrerseits ist die Schöpfung durch die Menschwerdung bedingt, sofern der Gottmensch nach seiner Idealität im Rathschluß Gottes das Urbild und nach seiner Realität die Vollendung der Menschheit ist. Die zweite Voraussetzung des Gottmenschen ist der Mensch und mit ihm die Schöpfung überhaupt, sofern sie Product ist. Eben darum, weil die Schöpfung um des Menschen willen in dem anthropologischen Theil der Dogmatik ihre Stelle findet, tritt die Beziehung der Lehre von der Schöpfung zu der vom Gottmenschen hauptsächlich darin hervor, daß die Schöpfung in ihrem Zusammenhang mit der Menschenwelt dargestellt wird. In der Lehre vom Menschen selbst ist sowohl seine Verschiedenheit von Gott, seine Creatürlichkeit und Endlichkeit, als auch seine Gottverwandtschaft hervorzuheben, weil, wie seine wesentliche Verschiedenheit von Gott die negative Voraussetzung der Einigung Gottes mit der Menschheit ist, so positiv die ursprüngliche Verwandtschaft des Menschen mit Gott die Fähigkeit des Menschen, zur Gottmenschheit erhoben zu werden, in sich schließt, welche Fähigkeit aber wohl zu unterscheiden ist von einer in der Idee der Menschheit liegenden Nothwendigkeit, zur Gottmenschheit zu gelangen. Diese Gottverwandtschaft besteht neben der geistigen Natur des Menschen überhaupt wesentlich darin, daß der ursprüngliche Zustand des Menschen ein positiv guter war, denn soll Gott Mensch werden, so kann die Sünde nicht zum Wesen des Menschen gehören, weil Gott sich nur mit einer reinen Menschennatur verbinden kann. Wie aber das Dogma vom Gottmenschen auf die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen zurückweist, so auch auf die gewordene, die Sündhaftigkeit des

menschtlichen Geschlechts. Denn die Menschwerdung hat sowohl den historischen durch die Sünde herbeigeführten Zustand der Menschheit zu ihrer Unterlage, als auch in ihrer Einheit mit der Erlösung die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts selbst zu ihrer Voranssetzung. Die Sünde stellt sich vom Standpunkt der Gottmenschheit aus als einen positiven Abfall des Menschen von Gott dar, der zwar die Substanz der menschlichen Natur nicht alterirt, aber so tief in die Menschheit eingedrungen ist, daß sie nur durch die Menschwerdung des Sohns Gottes davon erlöst werden kann. Die durch die Menschwerdung begründete Einheit Gottes und des Menschen erhält ihren dogmatischen Ausdruck in dem Centraldogma von der Person Christi und in dem daraus abgeleiteten Dogma von seinem Werk, welches als die objective Einpflanzung der Gottheit in die Menschheit und als die objective That der Erlösung die Einheit Gottes und des Menschen in der Person Christi zu seiner unmittelbaren Grundlage hat. Aus dieser objectiven Einheit geht die subjective Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen hervor, und die in der Schöpfung unmittelbar gesetzte, durch die Sünde aufgehobene Einheit Gottes und des Menschen wird zur vermittelten durch den Gottmenschen. Darum ist, wie das christliche Leben eine Folge der Menschwerdung Gottes, so auf dogmatischem Boden die Soteriologie die Consequenz der Christologie. Die Dogmatik hat daher die Aufgabe, das christliche Heilsleben als eine Offenbarung des gottmenschlichen Lebens Christi, und zwar, da der erhöhte Gottmensch sich in dem heiligen Geiste mittheilt, als Wirkung dieses Geistes nachzuweisen, sie hat nachzuweisen, wie das neue Leben durch das Eingehen des göttlichen Geistes in die Menschheit und durch seine bleibende Vereinigung mit ihr entsteht, so daß der heilige Geist, diese transcendente Hypostase der Trinität, sich zugleich als der Menschheit immanenten darstellt, die Inspiration als eine Fortsetzung der Incarnation und des Durchdrungenwerdens der Menschheit von dem göttlichen Geist als derselbe göttliche Lebensproceß erscheint, der in der Menschwerdung des Sohns sich realisirt. Im Einzelnen ist sowohl die Neubelebung des Individuums durch alle Stadien hindurch, als auch die Grundlegung und Erhaltung der Kirche, wie die Vollendung des Heils in der andern Welt als eine gottmenschliche

That zu fassen, also daß, wie bei der Vereinigung Gottes mit der Menschheit in Christo, die Thätigkeit von Gott ausgeht und der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen, aber zugleich die menschliche Natur frei von jeder Vergottung in ihrer Unversehrtheit erhalten wird. Alle diese soteriologischen Lehren können nur vom Begriff des Gottmenschen aus, als des Hauptes der Menschheit, in dem Gott und Mensch eins sind, richtig entwickelt werden.

Da nach der bisherigen Erörterung die Lehre vom Gottmenschen das materiale Princip der Dogmatik, somit das Regulativ für die Aufnahme und Fassung der einzelnen Dogmen ist, so müssen, wenn nicht ein Zwiespalt zwischen dieser Ausführung und unsern Bestimmungen über die formale Grundlage der Dogmatik entstehen soll, die Quellen, aus welchen der Dogmatiker seinen Stoff zu schöpfen hat, die Lehre vom Gottmenschen wenigstens in ihren Grundzügen enthalten. Und in der That ist eben das eine sichere Probe für die Wahrheit unserer formalen Aufstellung, daß alle Factoren, die nach derselben zur Constituirung der Dogmatik mitzuwirken haben, diese Grundlehre in sich schließen. Denn die heilige Schrift stellt den Gottmenschen in der ganzen Fülle seiner concreten historischen Gestalt dar, in der Unterscheidung der *natura divina* und *humana* und der Vereinigung beider in der *una persona Christi* bietet das kirchliche Symbol den wesentlichen Inhalt der Lehre vom Gottmenschen, tief im christlichen Bewußtseyn liegt der Glaube an die persönliche Offenbarung Gottes in Christo, und daß der Begriff des Gottmenschen ein wissenschaftlich haltbarer ist, wird nach den neueren Erörterungen auf dem Boden der christlichen Wissenschaft nicht mehr bezweifelt werden. Und wenn auch nicht ausdrücklich die Lehre vom Gottmenschen in der Bibel und in den Bekenntnisschriften in den Mittelpunkt gestellt ist, weil sie keine dogmatische Lehrbildung geben wollen und darum auch nicht den Beruf haben, ein Princip aufzustellen, so tritt doch diese Lehre auf eine Weise hervor, daß die Beziehung der andern Lehren auf sie als ihren Mittelpunkt nahe gelegt und für die weitere Ausführung angebahnt ist; wenn ferner auch das christliche Bewußtseyn, das seinen Inhalt aus der Schrift und Kirchenlehre schöpft, in seiner Unmittelbarkeit sich über den inneren Zusammenhang der einzelnen

Lehren mit der von Christo keine bestimmte Rechenschaft giebt, so ist doch gerade die Beziehung des Christen zum Erlöser der Grundzug des christlichen Bewußtseyns, der wissenschaftlich entwickelt von selbst zu dem materialen Princip der Dogmatik führt. Das Wort von der Einheit Gottes und des Menschen in der Person Christi ist der Lebensnerv der Schrift, der Kirche und der Wissenschaft; auf diesem gemeinsamen Boden treffen Schrift und Kirche in ihrer Stabilität mit dem christlichen Bewußtseyn und der christlichen Wissenschaft in ihrer Freiheit zusammen.

Eben darin liegt der Einheitspunkt, in welchem sich der formale und der materiale Theil unserer Darstellung zusammenschließen. Der wesentliche Inhalt der Quellen, aus denen die Dogmatik schöpft, ist Christus, und von Christo dem Gottmenschen zeugen sie, weil Christus selbst von sich zeugt; der Gottmensch ist das Princip für die Erkenntniß der christlichen Wahrheit, weil er der Grund der Erkenntniß ist. Und indem die dogmatisirende menschliche Thätigkeit sich unter den Einfluß der fortwährend lebendigen Wirksamkeit Christi in der Offenbarung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit stellt, um alle Wahrheit der dogmatischen Sätze in letzter Beziehung auf das Dogma vom Gottmenschen zu gründen, tritt auch hierin die Verbindung der menschlichen Thätigkeit mit der göttlichen ein, welche eine Wirkung des gottmenschlichen Lebens Jesu Christi und die Bedingung wie alles christlichen Lebens überhaupt so aller christlichen Erkenntniß ist.

Das Wesen des Glaubens

und die Bedeutung des Gefühls für denselben mit Bezug auf die Darstellungen Carblom's und Philippi's

von

Prof. Jul. Aöstin in Göttingen.

1) Carblom's und Philippi's Ausführungen.

Man darf es als Eigenthümlichkeit der neueren Theologie ansehen, daß ihr Nachdenken immer mehr mit den letzten und

höchsten Principien sich beschäftigen muß, indem alle einzelnen Dogmen, um deren Feststellung und Rechtfertigung es sich handeln mag, rascher und unmittelbarer, als es in andern Zeiträumen der Fall war, zu den letzten Fragen, zu denen über das Wesen Gottes, über das allgemeine Verhältniß Gottes und der Welt, des Göttlichen und Menschlichen u. s. w. zurücktreiben.

Dennoch scheint es uns, als ob diese Theologie, während sie mit den höchsten Gegenständen der Lehre und des Glaubens sich beschäftigt, eine Untersuchung, ohne welche man nimmermehr den richtigen Weg für den Aufbau der Lehre finden wird, verhältnißmäßig noch sehr zu kurz kommen ließe, nämlich die Untersuchung darüber, wie wir denn überhaupt an den Gegenstand des religiösen und theologischen Wissens herantreten. Dabei wird von vorn herein die Thatsache zu bedenken seyn, daß sowohl nach Anschauung der heiligen Schrift als nach der eines jeden wahrhaft religiösen Menschen der Gegenstand ein solcher ist, zu welchem der Mensch in lebendige praktische Beziehung, nicht in eine Beziehung bloßer Verstandesthätigkeit, sich zu setzen habe, ja welchen er nur dann, wenn er im Mittelpunkte des Lebens eins mit ihm werde, wahrhaft zu erkennen vermöge. Wie vollzieht sich nun die innere Berührung und Vereinigung? Wir können hiebei zunächst noch dahin gestellt seyn lassen, wie weit der Vorgang wirklich ein objectiver ist; als erste Frage wird immer die aufzuwerfen seyn: was der Mensch in dem Momente, in welchem jener Proceß zum Vollzuge kommt, in sich selbst wahrnehme, — was für einzelne Momente er in demjenigen Vorgang, als dessen objectiven Factor er Gott und die göttliche Welt voraussetzt, zu unterscheiden vermöge.

Jedem, der für solche Fragen und Aufgaben Verständniß hat, wird in dieser Beziehung sich als besonders werthvoll ausweisen die Schrift Dr. Carlbloms in Dorpat über „das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben im Gegensatz zu dem Intellektualismus innerhalb der kirchlichen Theologie unserer Zeit. Berlin 1857“. Außer einer Anzeige derselben und einer Uebersicht über ihren Inhalt, welche Dr. Kling in der deutschen Zeitschrift f. christl. Wissensch. u. s. w. gegeben hat, und außer sehr wenigen Hinweisungen auf sie, wie in diesen Jahrbüchern Th. II. H. 1. S. 54, weiß ich keine

Stelle zu nennen, wo sie von theologischer Seite geziemend wäre öffentlich gewürdigt worden. Daß dieß durch Wuttke's Kritik in Reuters Repert. Dec. 1857 geschehen wäre, kann ich leider nicht finden, obgleich das Nachfolgende mit dieser in vielen einzelnen Ausstellungen zusammentreffen wird; denn es scheint mir bei ihr am kritischen Blicke in das, was Carlblom namentlich bei Philippi angreift, und demgemäß auch in das, was er positiv verfechten will, zu mangeln. — Von philosophischer Seite hat Ulrici in seiner Zeitschrift f. Philos. u. philos. Krit. 1858. H. 1. so sich ausgesprochen: „die Schrift Carlbloms ist eine bedeutende Erscheinung der theologischen Literatur, und wenn sie von letzterer bis jetzt, so viel wir wissen, noch wenig beachtet worden ist, so ist dieß nur ein Zeichen des wissenschaftlichen Verfalls unsrer protestantischen Theologie, die traurige Folge der unfruchtbaren Streitigkeiten, welche der unduldsame, theils bornirte, theils von hierarchischen Gelüsten aufgeblähte Orthodoxyismus und Confessionalismus in die evangelische Kirche gebracht hat“.

Carlblom selbst weist in den ersten Abschnitten seines Buches, indem er die Entwicklung der neueren Philosophie und Theologie und ihren gegenwärtigen Stand überschaut, die hohe Bedeutung auf, welche der Gegenstand seiner Schrift und eine Specialuntersuchung über denselben gerade für die Gegenwart anzusprechen habe. — Wir hätten schon hier, wie auch bei seinen nachfolgenden Ausführungen vielfach wünschen mögen, daß seine Darstellung klarer, schärfer, conciser ausgefallen wäre; namentlich trifft dieser Vorwurf auch seine Charakterisirung der verschiedenen Richtungen in der neueren gläubigen Theologie, wobei er unter die Classen, die er innerhalb der sogenannten Unions-theologie macht, die Namen zum Theil wunderlich vertheilt hat, und besonders die Charakteristik der streng kirchlichen confessionalistischen Richtung, indem er den Unterschied zwischen dem, wozu diese thatsächlich führt und führen muß, und dem, was sie mit Bewußtsehn selber ausspricht, nicht genügend scheint beachtet zu haben. Sehr richtig aber bemerkt er bei seinem Ueberblick über die neuere Philosophie, daß, nachdem der Geist erst sich selbst seinen Gegenständen gegenüber als die allein bestimmende Macht gefaßt habe, heutzutage umgekehrt eine Unterwerfung desselben unter das Gegebene, ja eine völlige Erniedrigung und Weg-

werfung des Idealen eingetreten sey und daß er durch solche Demüthigung dringend dazu gemahnt werde, sich vom Standpunkte der spontanen Selbstcreation des Wissens auf den Standpunkt der vom Geiste Gottes empfangenden Creatur zurückzustellen, und hiemit auch dazu, dem Verührungspunkt der geistigen Creatur mit der gottgesetzten Wirklichkeit, und das heiße dem objectiven Gefühle, tiefer nachzudenken. Nur zu viel Grund haben ferner seine Befürchtungen über den Weg, welchen jene sogenannte kirchliche Richtung gehe, — über die sogenannte reine Objectivität, in welcher sie den überlieferten Wahrheitsbesitz unmittelbar, absehend von wahrhafter innerer Aneignung als Autorität hinstelle, über die Ueberschätzung des Bekennens mit dem Munde, über die Geringschätzung der geistlichen Subjectivität und die unvorsichtige Polemik gegen das Erfahrungschristenthum. Noch unbedingter, als der Verfasser es ausspricht, sehen wir in einer Unklarheit und Blindheit in Bezug auf die von ihm angeregten Fragen den Grundmangel jener modernen Richtung und die Ursache für Folgen, welche gar Mancher, der am Streben und Selbsttruhne derselben unvorsichtig theilgenommen hat, zu spät mit uns beklagen muß.

Seine eigenen Gedanken nun in Betreff des innern Hergangs, in welchem eine wahre Aneignung des Glaubensinhaltes sich zu vollziehen habe, hat Carlblom, „um seiner Darstellung einen bestimmteren Charakter und lebendigeres Interesse für die Gegenwart zu verschaffen, in das Reflexionslicht der entgegengesetzten Ansicht eines bekannten Theologen unserer Zeit gestellt“. Er meint Herrn Dr. Philippi mit dem betreffenden Abschnitt seiner „kirchlichen Glaubenslehre“.

Eine weitere Besprechung des angeregten Gegenstandes mag sich passend an die Behauptungen dieser beiden Männer anschließen. Wir glauben, indem wir in dem uns leitenden Interesse mit Carlblom uns eins wissen, doch denjenigen Momenten, auf welche er vorzugsweise dringt, noch andere gegenüberstellen zu müssen. — Eine selbständig und systematisch fortschreitende, vollständige, abgeschlossene Ausführung wollen wir hier nicht geben.

Wir heben zunächst die wichtigsten Sätze Philippi's aus.

Die subjective Aneignung der objectiven Gottesoffenbarung in Christo sey der Glaube. Er sey die Annahme des Gotteszeug-

nisses von der Versöhnungsthat Gottes in Christo, der Rücktritt in die wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott, und zwar eine durch die Gottessthat selbst gewirkte Annahme dieser That, ein Eintritt in jene Gemeinschaft, welcher Folge sey vom Hineingezogenwerden in dieselbe. Dabei sey er, wenn nach Sitz und Quell der Religion gefragt werde, zu bezeichnen als Act des ganzen erkennenden und wollenden Menschengeistes in seiner untheilbaren Einheit; er habe seinen Sitz im Centrum der Persönlichkeit, das heiße im Herzen. Die Lehrer unserer Kirche haben daher in vollkommen richtiger Erkenntniß als den Sitz der fides den intellectus und die voluntas in ihrer organischen Verknüpfung oder das cor humanum als die ursprüngliche Einheit beider bezeichnet. — Philippi weist dann einseitige Anschauungsweisen zurück. Werde das Gewicht einseitig auf's Erkennen gelegt, so erzeuge sich der Orthodoxyismus. Werde es einseitig auf's Wollen gelegt, so gerathe man in den Pietismus; dieser sey in einer Selbsttäuschung befangen, wenn er die Erleuchtung nur als Folge und nicht zugleich als Grund der Wiedergeburt fasse; der gottgeeinte Wille ohne das Licht göttlicher Erkenntniß tappe im Dunkeln umher. — Wo nun, so wird fortgefahren, der Geist des Menschen, durch den Glauben Gott geeint, zu seiner ursprünglichen Harmonie zurückgekehrt sey, da werde der Mensch diese seine Zuständigkeit auch unmittelbar inne werden im Gefühl der Seligkeit, in der Empfindung des Friedens. Es reflectire sich da in der Psyche des Menschen seine pneumatische Beschaffenheit; dieses seelische Sichselbstinnewerden sey eben das Gefühl. Decke das göttliche Wort den innern Grund des natürlichen Unfriedens auf, so spiegle sich der geistige Habitus der Sündenerkenntniß in der Seele als Gefühl gesteigerter Unseligkeit, — entsprechend spiegle sich der neue Zustand in jenem Gefühle der Seligkeit. Allein das Gefühl sey eben hiemit nicht der Grund, sondern die Folge des gesunden Seelenlebens; ja es könne sogar vermöge der Größe sinnlichen Leidens und des durch satanische Einwirkung verstärkten Schuld- und Schwachheitsbewußtseyns die wirksame Reflexion der Gottesgemeinschaft im Gefühl auch dann, wenn diese vorhanden sey, doch noch ausbleiben. — Im Mangel dieser Erkenntniß, daß das Gefühl erst Folge der Gottesgemeinschaft sey

und ersteres beim Vorhandenseyn der letzteren dennoch zeitweilig unterbrochen seyn könne, sieht Philippi den Grundfehler des „in der Neuzeit so weit verbreiteten, durch und durch krankhaften Gefühlschristenthumes“. Schon der frühere Pietismus habe bekanntlich den Gnadenstand von der überschwänglichen Gefühlsversicherung der göttlichen Gnade abhängig gemacht; noch unbedingt setze der Herrnhutianismus das Wesen des Glaubens in's Gefühl; das moderne Gefühlschristenthum nun theile mit diesen beiden die Gleichgültigkeit gegen ungetrübte Reinheit und Lauterkeit der Lehre, mit dem letzteren den Mangel an ernster Willensübergabe an Gott. Die Forderung, daß man sich am sogenannten nackten, süßlosen Glauben genügen lassen solle, bleibe auf diesem Standpunkt völlig unverstanden. — Schließlich wird Schleiermacher beurtheilt als „Vater, wenn auch nicht der Gefühlsreligion, so doch der Gefühlstheologie“.

Eben die wahre und ganze Bedeutung des Gefühles nun findet Carlblom bei Philippi verkannt. Ihm selbst gilt als Bewegung des geistlichen Sinnes zur Aneignung der christlichen Heilsoffenbarung gerade das Gefühl. Er meint aber hiemit nicht ein bloßes Gefühl von Lust und Unlust, welches auch er nur als Folge, nicht als Grund und Wurzel des Glaubens betrachten will. Sondern er dringt darauf, daß das Gefühl auch Zeugniß und Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses zum Objecte sowie zum Inhalt einer möglichen Erkenntniß der Wahrheit seyn könne. Das eben habe Philippi übersehen; er wolle Nichts davon wissen, daß man die leibliche oder geistige Affection des Subjects durch ein Object sowie das Ergreifen und Ergriffenwerden in der unmittelbaren Bezogenheit auf einander ebenfalls Gefühl nenne, während doch, wie Carlblom zu zeigen sucht, der Sprachgebrauch, auf welchen Jener dagegen sich berufe, vielmehr gerade dafür zeuge. Das „objective“ Gefühl also ist's, welches unserm Verfasser als Bewegung des geistlichen Sinnes gilt. Und wenn nun Philippi den terminus „Herz“ für die Einheit des Ergreifens und Ergriffenwerdens allein festhalten will, so will Carlblom eben das Gefühl in seiner objectiven Bedeutung das psychologische Phänomen des Herzens genannt wissen.

Er entwickelt den Inhalt dieser objectiven Bedeutung des

Gefühles. Wie das Herz „die Einheit des Ergreifens (praktische Seite = Willen) und des Ergriffenwerdens (theoretische Seite = Sinn, Verstand)“ sey, so müsse „auch das Gefühl, in welchem das Herz erscheint, objectiv genommen, eine doppelte Seite haben“. Einerseits nämlich müsse es Ausdruck der Affection des Herzens durch ein Object seyn, was der Sprachgebrauch Rührung zu nennen pflege (das mehr praktische Moment); andererseits bezeichne es auch den „Eintritt eines Sinnes in das Herz“, wodurch das Afficirende erst Object werde, und dieß nenne man Sinn oder Gefühl für Etwas (das mehr theoretische Moment). Im Leben indessen seyen beide Seiten in der Gefühlserscheinung vereinigt.

Als Grundlage der weiteren Ausführung werden die beiden Sätze aufgestellt: 1) Die Rührung, vereinigt mit dem Sinne, als unmittelbares Bewegtwerden des Herzens, sey Ausdruck davon, daß ein Sehendes außerhalb des Subjectes wirklich in dieses eingegangen sey; und zwar seyen dem Eintritt Anstrengungen des Verstandes und Willens vorangegangen, welche einen solchen Eintritt noch nicht herbeigeführt haben. 2) Der Sinn, vereinigt mit der Rührung, bewirke, daß jenes Sehende außerhalb des Subjectes sich in ein wirkliches Object für dasselbe verwandle, d. h. in Etwas was dem Subjecte von nun an mit Interesse assimilirt, d. h. verstanden und in den Willen aufgenommen werden könne.

Der erste Satz redet von Anstrengungen des Verstandes und Willens, welche vorangegangen seyen. Dieß zunächst wird vom Verfasser weiter erörtert, mit Hinweisung auf den Hergang des Lernens überhaupt auch außerhalb des religiösen Gebietes. Besonders wird eingegangen auf die Hemmung, welche da, wo das Bewußtseyn geistigen Gegenständen gegenüber sich befinde, der Widerstand des Willens hervorzubringen pflege. Es wird gefolgert, daß es in Hinsicht auf das Object des Glaubens keine isolirte, vom Willen getrennte Thätigkeit des Verstandes gebe, welche ein wahres Verstehen zur Folge habe: es gebe keinen erleuchteten, den Glaubensgegenstand verstehenden Verstand in Verbindung mit einem unerleuchteten d. h. solchen Willen, in welchem der Widerstand gegen das Object ungebrochen sey. Wir vernehmen eine von Herzen kommende Polemik dagegen, daß nicht

ein äußerlich erstudirtes dogmatisches Wissen oder laienhafte, aus bloßer Ueberlieferung stammende Katechismuserkenntniß für Erleuchtung sich ausbebe und sich an die Stelle des Lebens in die Kirche dränge, — gegen die von kirchlicher Rechtgläubigkeit empfohlene Praxis, reine d. h. der rechtgläubigen Formel entsprechende Lehre zur Anerkennung zu bringen, wobei die Reinheit der Lehre nur durch logisch-analytische Vergleichung des Gelehrten mit dem kirchlich Ueberlieferten erkannt werde. Werfe man dem Pietismus vor, daß er zu Gefühls- und Willensheuchelei führe, so werde dieß durch die andere Uebertreibung, welche Verstandes- oder Wissensheuchelei erzeuge, nicht gut gemacht; überdies werde diese noch viel leichter als jene in der Kirche verbreitet.

In dem Bisherigen, heißt es weiter, sey nun schon angedeutet, daß der Nührung eine psychische Spannung vorangehe. Diese entstehe aus dem scheinbaren Gegeneinandersehn der Einzelmomente eines Wirklichen sowie aus dem Widerspruche desselben gegen das Subject selbst und dessen Auffassung, wobei eben deswegen das Wirkliche noch dunkel und sinnlos erscheine; und zwar entwickle sich jenes Gegeneinandersehn und jener Widerspruch aus Hindernissen innerhalb des Subjectes selbst. Formell löse sich die Spannung, wenn die Einzelmomente in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt werden und die nothwendige Beziehung des Objects auf's Subject im Bewußtseyn des letzteren sich offenbare, — real, wenn die Hindernisse im Subjecte (Trägheit, Widerwillen u. s. w.) überwunden werden. Und das Phänomen der formellen und reellen Lösung der Spannung sey nun eben die Nührung; durch die Brechung der subjectiven Hindernisse in der Nührung werde auch die der Natur des Objects eigene logische Evidenz dem Subjecte offenbar und verständlich. Es sey aber hiemit das Subject selbst vom Gegenstand ergriffen; die Nührung sey nichts Anderes als der Ausdruck jener „bräutlichen Umarmung“, welche Schleiermacher für jedes bewußte Erkennen eines Gegenstandes voraussetze.

Als zwei Hauptstufen der Nührung unterscheidet nun Carlblom die psychische und die pneumatische Nührung. Auf der Stufe bloß psychisch-individueller Lebensentwicklung assimiliere das Subject die Dinge zum Zweck der bloßen Selbstbefriedigung, und

alle Nührungen auf diesem Gebiete sehen daher gleichsam selbstsüchtige. Auf dem Gebiete des pneumatischen Lebens dagegen gehe dem Bewußtseyn die persönliche Macht eines mehr als subjectiven Geistes auf, und das geistige Individuum unterwerfe sich sammt seinem psychischen Leben jenen geistigen Mächten. Und nun folgert Carlbom: da es nicht ein geistliches Leben in einem Individuum geben könne, welches zugleich machtlos in dem Individuum wäre, so müssen die pneumatischen Nührungen, sofern sie den Eintritt der entsprechenden Objecte in das subjective Leben anzeigen, jedesmal auch von psychischer Regung begleitet seyn; die Lebendigkeit des Geisteslebens bestehe ja gerade darin, in der Psyche, in dem Individuellen, sich zu offenbaren. Der Verfasser wendet sich hiemit gegen den „fühllosen Glauben“ Philippi's, worauf er übrigens erst später noch des Weiteren zu sprechen kommt.

Wir haben die Grundgedanken Carlboms in Betreff des Gegenstandes unserer Untersuchung hiemit dargestellt. Er selbst schließt an das Bisherige zunächst eine Ausführung über „das Verhältniß von Erkennen und Leben innerhalb des Glaubens“. Gegen Philippi's Behauptung, daß der Glaube zunächst nicht Licht in Folge des Lebens, sondern Leben in Folge des Lichtes sey, wird wiederholt hervorgehoben, daß es gar kein Licht der Erkenntniß, welches Leben bewirke, geben könne ohne Ueberwindung des Widerstandes im Willen, daß ein solches Licht vielmehr ein Ueberwundenseyn des Willens und somit ein schon begründetes Leben voraussetze. Geradezu wird ausgesprochen: der Verstand könne den Willen nicht bewegen, ohne daß zuvor der „Verstandeswille“ selbst bewegt sey. Auch gegen das, was Schleiermacher von ungleichmäßiger Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft gesagt hat, wendet sich unser Verfasser; zu bedauern ist indessen, daß er zu einer genaueren und eben hiemit auch klareren Kritik derjenigen Getrenntheit überhaupt, welche Schleiermacher zwischen Einsicht und Willenskraft annehme, keinen Raum findet. —

Ein eigener weiterer Abschnitt versucht auf Grund der vorangegangenen Ausführung über das Wesen des Gefühls und Glaubens den Pietismus und die Brüdergemeinde richtiger, als namentlich Philippi gethan, zu würdigen. — Gegen das moderne

Gefühlsschristenthum werden die Rügen Philippi's in ihrem Rechte anerkannt. Verwahrung aber wird dagegen eingelegt, daß man, anstatt auf seine sehr mannigfaltigen historischen Voraussetzungen zurückzugehen, es bloß für eine Consequenz pietistischer Principien halte. — Endlich nimmt Carlblom das Wort für denjenigen neueren Pietismus, aus welchem durch allmähliche Verstärkung der positiven Elemente die gesunde kirchliche Frömmigkeit erwachsen sey. Man werfe demselben seinen Indifferentismus gegen Lehrbestimmtheit vor. Er müsse allerdings indifferent seyn gegen jede Lehrbestimmtheit, die außerhalb des specifisch geistlichen Bewußtseyns festgehalten werden wolle; wo aber die Kirche bereits im Besitze wahrheitsgemäßer Formeln sey, da sey er zugleich eifrig bestrebt, diese in das Licht und die Wärme des geistlichen Bewußtseyns hineinzuziehen, um sie von Neuem zu erweisen und für das Leben der Kirche leuchtend zu machen.

Hernach urtheilt der Verfasser noch in einem besondern Abschnitt über den „fühllosen oder nackten Glauben“. Er erkennt das praktische Interesse an, durch welches Philippi bestimmt werde, jenen zu empfehlen; er selbst möchte mit Philippi „durch die Zucht des Wortes tief einschneiden in das faule Gefühls- und Seelenfleisch derer, die das Christenthum und den Glauben nur kennen als das weiche Polster der Gnadenerquickung“. Aber er will jenen Glauben, der unter den Anfechtungen nur die Unlust in sich habe und eben darum nackt und gefühllos sey, nur als schwachen Glauben gelten lassen gerade wegen jenes Unterthanseyns; der starke Glaube überwinde Satans Anklage und die Schwachheit der Anfechtung, und er überwinde mit der Lust der Kraft, sey also hiebei nicht fühllos; der starke Glaube sey das Zusammensehn einer kräftigen, geistlichen Lust mit der zurückweichenden, ewig gerichteten Unlust des widerstehenden Fleisches. — Es werden dann Widersprüche entfaltet, welche in jenem Begriffe des starken und dennoch fühllosen Glaubens enthalten seyen. Schon im ersten einleitenden Theile war gesagt worden: in dieser Kategorie concentrirte der einseitige Confessionalismus die größte Fülle von Widersprüchen; dieß Chamäleon theologischer Psychologie schillere in den mannigfaltigsten Farben; Licht und Finsterniß, Kraft und Ohnmacht, Fühllosigkeit und doch auch wieder Freude, das heiße Gefühl, treten in diesem Begriffe wechselnd hervor.

Es sind oben die beiden Hauptsätze mitgetheilt worden, von welchen Carlblom bei der Darstellung seiner eigenen Lehre ausgeht. Den Inhalt seiner Abhandlung hat nun, wie er selbst sagt, nur die Entwicklung des ersten Satzes ausmachen sollen: es sollte nur der Moment der Coincidenz des gläubigen Subjectes mit seinem Gegenstande nach seinem psychologischen Charakter dargelegt werden. Es wäre noch darzustellen, „wie in diesem Momente die gesetzte Empfänglichkeit des Subjectes oder der Sinn desselben den specifischen Charakter des Heilsobjectes widerspiegle“. Unstreitig ist, wie auch der Verf. anerkennt, diese Seite für die „Theologie als Wissenschaft, deren specifischer Gegenstand die Heilsmacht ist“, noch von besonderem Interesse. Er weiß jedoch nicht, wann er im Stande seyn werde, die Ausführung des zweiten Satzes zu unternehmen. Wir erhalten so hierüber von ihm nur noch einige Andeutungen. Als Anhang giebt Carlblom noch eine Rechtfertigung davon, daß Schleiermacher das religiöse Gefühl als absolutes Abhängigkeitsgefühl bezeichneth, gegen Philippi.

2. Einwendungen gegen Philippi, — und gegen Carlblom; Resultate: der Glaube als Sache des sittlichen Subjectes, und das wirkliche Verhältniß des Gefühls und der Intelligenz zu demselben.

Carlblom hat, indem er zur bestimmten polemischen Beziehung auf Philippi's Schrift überging, diese Polemik mit allem dem Anstand führen wollen, welcher den wissenschaftlichen Leistungen, dem theologischen Charakter und der Gesinnung jenes hochgeachteten Mannes gemäß sey. Niemand wird ihm vorwerfen können, daß er es irgendwo daran hätte fehlen lassen. Es will uns aber, während wir sehr angefochtene Sätze Philippi's in Schutz zu nehmen haben, andererseits scheinen, die Polemik gegen den grundlegenden Theil der Philippi'schen Ausführung hätte, unbeschadet dem Anstande, größtentheils sogar noch schärfer seyn dürfen; jedenfalls finden wir diese Ausführung unbefriedigend genug, um mit Carlblom eine richtigere Auffassung erst noch zu suchen.

Philippi nimmt unter die ursprünglichen Elemente des Glaubens das Gefühl noch nicht auf, wohl aber den Verstand und Willen als beschlossen in der ursprünglichen Einheit des menschlichen Herzens. Allein wenn wir nun, von der Dazuge-

hörigkeit oder Nichtdazugehörigkeit des Gefühles erst noch absehend, das Verhältniß dieser Einheit zu dem, was in ihr enthalten seyn soll, bestimmter fassen und verstehen zu lernen wünschen, so bekommen wir bei ihm statt tieferen Aufschlusses eben immer die nackte Behauptung, das Erkennen und Wollen sey hier vereinigt, und die beiden hiemit gegebenen Seiten dürfen nicht bloß äußerlich zusammengefügt werden, sondern es müsse festgehalten werden, daß der Glaube und die Religion „in der ganzen Persönlichkeit nach ihrer concreten Einheit von Denken und Wollen“ (S. 53) ihren Sitz habe. Was ist denn nun in dem Wesen und in der Thätigkeit des Verstandes einerseits, und im Wesen und in der Thätigkeit des Willens andererseits, das sie zu solcher ursprünglichen Einheit verbindet? Und wie haben wir das, daß sie beide Factoren des Glaubens seyen, bestimmter aufzufassen? Der Glaube wurde bezeichnet als der Eintritt in die wiederhergestellte Gottesgemeinschaft: was ist nun bestimmter das, womit jener Eintritt sich vollzieht? wird unter jenen beiden Factoren, obgleich sie zusammengehören, vielleicht doch der eine vor dem andern thätig, und erfolgt dann der eigentliche Eintritt, der entscheidende Wendepunkt des innern Lebens, erst mittelst des zweiten Factors, so daß der erste mehr nur *conditio sine qua non* ist, oder schon mittelst des ersten, so daß der zweite eigentlich nur Folge ist, oder etwa im Moment, wo mit dem schon thätigen ersten die Thätigkeit des zweiten sich verbindet, und so eben durch diese Verbindung? oder aber sind beide Factoren ihrer Thätigkeit wie ihrem Wesen nach schon ursprünglich eins und einander gleichzeitig, ihre Einheit aber eine solche, welche in Begriffe und Ausdrücke sich gar nicht fassen läßt?

Wir könnten bei Philippi wirklich auf die Ansicht kommen, daß jene Einheit einfach als solche, ohne nähere Erklärung und Bestimmung, als Voraussetzung einer nicht anders erklärbaren Lebensthatfache hinzunehmen sey. Allein dann hätte man sich doch wohl, gegenüber von denen, welche jenen zwei Factoren auch noch das Gefühl coordiniren wollen, sich auf den Ausspruch Nietzsche's zu berufen, daß „von einem sogenannten gleichmäßigen Durchdrungenseyn des erkennenden, fühlenden und wollenden Geistes von der Religion nur unter denen die Rede seyn könne, welche Nichts erklären oder Alles unerklärbar machen wollen“

(Philippi S. 65). Der Vorwurf trifft, wenn er begründet ist, diejenigen eben so gut, welche nicht von drei, sondern nur von zwei Factoren reden, — so lange sie die organische Einheit, von der sie zu reden pflegen, nicht schärfer bestimmt haben. — Wenn ferner Philippi dagegen, daß man „die unmittelbare Bezogenheit des erkennenden und wollenden Geistes in seiner ungetheilten Einheit auf sein Object“ selber Gefühl nenne, auf den biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch und auch auf den des gewöhnlichen Lebens sich beruft, welcher dafür vielmehr „Herz“ sage, so muß gerade der Sprachgebrauch gegen ihn selbst jedenfalls insofern geltend gemacht werden, als dieser mit dem Begriff des Herzens den Begriff des Gefühles wenigstens immer verbindet; wir wüßten keine alte oder neue Sprache, welche damit noch mehr, als diesen Begriff, den des Verstandes verbinde, welchem Philippi neben dem Wollen die erste Stelle im Mittelpunkt des innern Lebens zutheilt.

Doch wir werden durch Philippi selbst noch auf eine bestimmtere Fassung des zwischen jenen Factoren stattfindenden Verhältnisses geführt, — auf diejenige nämlich, wonach im Proceß des Glaubens wirklich der eine von beiden vorangeht. Indem er gegen den Pietismus hervorhebt, daß der Glaube nicht nur Leben, sondern auch Licht des Geistes sey, geht er weiter zu dem Sage: Leben (was bei Philippi in diesem Zusammenhang als Wechselbegriff mit dem Willen erscheint) sey der Glaube zunächst eben in Folge davon, daß er Licht sey; Licht des Geistes aber wird der Glaube genannt als zustimmende Erkenntniß des Wortes (S. 51): es ist, wie auch Carlblom gewiß mit Recht aus dem Zusammenhange schließt, das Licht im gläubigen Subjecte selbst als dasjenige, was dem Leben und Wollen vorangehe, gemeint und nicht etwa das Licht des göttlichen Wortes außerhalb des Menschen. — Gleich das Nachfolgende ist freilich bei Philippi wieder unklar; denn gleich darauf spricht er, wie wir schon oben hörten, von einem gottgeeeinten Willen, der ohne das Licht göttlicher Erkenntniß im Dunkeln tappe; und so scheint es denn, als ob derjenige Factor, der soeben nur als Folge des anderen möglich geschehen hatte, dennoch auch für sich selbst eintreten und mit Gott, dem Gegenstand des Glaubens, sich einigen könnte (vgl. auch Carlblom S. 51). — Bleiben wir jedoch bei jenem

Ausspruch über die Erkenntniß stehen, so erhebt sich jetzt die Frage, wie denn dieser ihr göttlicher Gegenstand nahe tritt, wie er sie berührt, wie es zu dem Ergriffensehn kommt, von welchem der Verfasser so oft redet. Es handelt sich um jenen Augenblick der „Zeugung“, in welchen einzubringen Carlblom so scharfsinnige und gewissenhafte Versuche macht. Wir müssen zum mindesten so stark, als Carlblom es thut, gegen Philippi den Vorwurf erheben, daß er solche Versuche eben nicht macht. Wir können im sonstigen Gange menschlichen Erkennens zwei Wege oder Arten unterscheiden; es giebt ein Erkennen, welches, ohne daß das Subject durch eine Berührung mit dem Object bestimmt würde, durch einfachen logischen Fortschritt weiter schreitet, welches indessen unserer Ueberzeugung nach nur möglich ist auf Grund von bereits vorangegangenen Berührungen mit Objecten; und es giebt ein Erkennen, welches unmittelbar auf solche Berührungen selbst, auf sinnliche oder übersinnliche Erfahrungen sich bezieht und bei allem logischen Fortschreiten wieder unmittelbar auf sie zurückschaut. Wir müssen annehmen, daß Philippi das religiöse Erkennen als ein Erkennen der letztern Art ansieht; wie kommen aber die Erfahrungen und unmittelbaren Wahrnehmungen zu Stande, auf welchen dann dieses Erkennen ruht? woher kann das Subject auch nur merken, daß der höhere Gegenstand ihm nahe kommt und Anerkennung von ihm fordert? Sonst pflegt man bei der Analyse des erfahrungsmäßigen Erkennens ja doch immer auf Fühlen als erstes zurückzugehen. Philippi wird sagen: es seh eben das Herz, welches berührt werde; aber entspringt nun, wo das Herz von Gottes Wort berührt ist, sogleich ohne weitere Vermittelung ein fertiges Erkennen?

Nehmen wir denn, obgleich wir eine psychologische Erklärung und einen Beweis aus der Wirklichkeit vermissen, dieß an, daß ein solches Erkennen im religiösen Leben das erste seh! Woher kommt es nun, daß Einer erkennt, ein Anderer nicht erkennt, daß dieses angeblich erste und grundlegende Moment des Glaubens bei den Einen eintritt, bei den Anderen nicht? Geschieht es durch ein bloßes, nicht weiter zu erklärendes Einwirken des göttlichen Geistes? wir kämen hiemit auf Prädestination und auf die roheste Vorstellung von der Ausführung der Gnadenwahl. — Philippi's Sinn ist dieß nicht. Das Annehmen hängt ihm offen-

bar vom Subject ab (vgl. auch seinen Commentar zum Römerbrief 2. Aufl. S. 335, wo er von göttlicher Vorhersehung der gläubigen Heilsannahme redet, — obgleich freilich der Glaube nicht eigenes, sondern Gottes Werk sey). Aber warum nimmt das eine Subject an und öffnet sich der Erkenntniß, das andere nicht? warum ist das Herz, auf welches wir uns werden zurückweisen lassen müssen, bei den Einen offen, bei den Andern nicht? Sagen wir, es sey das Sache einer innern Willensrichtung, welche dem göttlichen Wirken entweder Raum gebe oder nicht, so fordern wir schon zu dem Behufe, daß das Licht ein Licht des subjectiven Geistes werde, eine Willensregung und Lebensregung, und es ist dann nicht mehr wahr, daß der Factor des Erkennens der erste und der Glaube zunächst Licht des Geistes sey. Weisen wir aber diese Erklärung zurück, so bleibt uns als Erklärungsgrund für das verschiedene Verhalten gegen das objective Licht nur eine von der Willensrichtung unabhängige Disposition des Erkenntnißvermögens, — es bleibt uns nur eine natürliche Disposition; wir kommen im besten Falle zurück auf einen Prädestinationismus. Mußten wir vorhin beklagen, daß Philippi in Betreff des Ursprunges der Erkenntniß über die wichtige Frage, die auf die Bedeutung des Gefühles zurückführt, weggeht, so können wir uns mit seiner Darstellung jetzt eben so wenig beruhigen hinsichtlich der Frage über die Bedeutung, welche schon bei jenem Ursprung dem Willen zukommen oder nicht zukommen soll.

Als auffallendes Beispiel, wie unzulänglich und unrichtig die von Philippi aufgestellten Bestimmungen sind, heben wir noch aus, was er über das Gefühl der Unseligkeit im Stande des noch nicht erlösten Menschen aussagt. Er hat ausgesprochen, das Gefühl sey nicht der Grund, sondern die Folge des Glaubenslebens. Er will es nun auch nicht gelten lassen, wenn man in Betreff jenes Gefühles der Unseligkeit sich darauf berufe, daß doch diese nicht auf bewußter Vorstellung ihres Grundes ruhe; immer vielmehr sey auch das natürliche Gefühl des Unfriedens als Widerschein der realen, dunkler oder klarer bewußten Zuständlichkeit des religiösen Geisteslebens in der Psyche zu betrachten. Aber wie kommen wir denn zu diesem dunkleren oder klareren Bewußtseyn, dessen Reflex dann erst das Gefühl seyn soll? Das Bewußtseyn von Sünde und Elend haben wir als Bewußtseyn

ja doch wohl nicht ursprünglich schon. Es wird angeregt durch das Zeugniß von Gottes Willen, welches objectiv, durch Vermittlung von Erziehern und Lehrern, uns vorgehalten wird; wie aber kommen wir dazu, dieses Zeugniß und das, was es über unsern eignen Zustand aussagt, anzunehmen, und zwar anzunehmen als etwas ganz Unläugbares, unbedingt Gewisses? ohne Zweifel nicht vermöge einer logischen Evidenz, die es hat, sondern weil es ganz unmittelbar sich selbst in uns bezeugt, — weil wir seine Gewißheit und Unbedingtheit unmittelbar inne werden, — d. h. eben weil wir sie auf ganz unabweisbare Art fühlen; ehe wir diesen unmittelbaren Eindruck bekommen haben, sind wir des göttlichen Willens gar nicht wahrhaft als eines für uns geltenden und hiemit auch nicht der Sünde bewußt; und erst wenn wir vermöge dieses Eindruckes zu einem solchen Bewußtseyn gekommen sind, reflectirt auch dieses selbst sich weiter im Gefühl. Wie kommt es ferner, daß die Erkenntniß der eigenen Sünde bei den einen Subjecten vollständiger, bei anderen, deren allgemeine Erkenntnißkräfte und Bewußtseynsfunctionen vielleicht gerade stärker und reicher sind, minder vollständig sich entwickelt? doch wohl daher, daß den Eindrücken, welche freilich Keiner ganz abzuweisen vermag, doch der Eine mehr, der Andere minder Raum giebt, — daß der Eine williger sich ihnen öffnet, der Andere minder willig oder gar unwillig oder widerstrebend gegen sie sich verhält?

Wo die Grundfragen so, wie bei Philippi, erörtert, beziehungsweise nicht erörtert werden, können wir auch im Voraus der Kritik, welche sodann gegen die verschiedenen Richtungen geübt wird, nur sehr bedingt Vertrauen schenken. — Auf ein einzelnes Beispiel, welches zum Mindesten einen Mangel an gründlicher Zusammenfassung bezeugt, hat schon Carlblom hingewiesen: der Pietismus wird zuerst ganz darauf zurückgeführt, daß der Wille einseitig betont werde; nachher hören wir auf einmal, es sey das Gefühl, worauf er ein falsches Gewicht lege, ohne daß versucht würde, eine Einheit, die ja gewiß nicht schwer zu finden gewesen wäre, in diese beiden Vorwürfe, die ja auch gewiß beide ein Recht haben, zu bringen. — Mit Carlblom müssen wir es ferner auffallend finden, daß Philippi den Orthodoxyismus so gar kurz, nur in wenigen Zeilen, abmacht. — In Betreff des modernen

Gefühlsschristenthums haben wir schon auf Carblom's sehr richtige Bemerkung hingewiesen. Es klingt auch gar seltsam, wenn dasselbe, wie bei Philippi geschieht, wesentlich in ein „rastloses Tagen nach himmlischen Tröstungen“ gesetzt wird; wir meinten doch, Rastlosigkeit des Trachtens und Tagens finde sich bei jener Richtung viel weniger als ein selbstgefälliges Ruhen in solchen Rührungen, wie sie gerade auch ohne eifriges Trachten sich erreichen lassen. Seltsam finden wir es ferner, wenn man dem Pietismus, gerade während das moderne Gefühlsschristenthum ihm zur Seite gestellt wird, den Vorwurf macht (S. 60), er laufe in trübe Kopfhängerei aus; wäre also das wohl auch vom letzteren zu befürchten? Und hat wohl das ästhetische Christenthum der Romantiker oder das Jakobi's, worauf Carblom mit gutem Rechte verweist, wovon aber Philippi schweigt, seine Wurzel auch eben nur einfach in Pietismus und Herrnhutianismus? Und nicht nur seiner Wurzel nach, sondern auch mit Rücksicht auf die Genossenschaften, in die es gegenwärtig treten mag, wäre das moderne Gefühlsschristenthum, das ja gewiß ein Hauptleiden unserer Zeit ist, viel gründlicher zu charakterisiren gewesen. Wird es nicht auch bei einer sogenannten streng kirchlichen Richtung eben so wohl, ja mitunter noch besser sich befinden als bei strengem „kopfhängerischem“ Pietismus? Wie nahe steht oft den Interessen seines Gefühls oder seinen ästhetischen Interessen das Interesse für die festen alten Cultusformen, ohne daß diese dasselbe darum irgend auch schon zu einem tieferen inneren Ergreifen weiter führen müßten! was hat es ferner auch so viel Anlockendes, einem selbständigen, sittlichen und intellectuellen Ringen, welches eben nicht Sache jener modernen Richtung ist, gerade dadurch sich zu entziehen, daß man sich dem Gesetze bestimmter Dogmen und kirchlicher Ordnungen mit seinem äußeren Bekenntniß unterwirft und auf die „Objectivität“ dieses Standpunktes nur desto mehr pocht, je weniger man die eigene Subjectivität aus ihrer Ruhe mag aufrütteln lassen! An Beispielen hiefür wird es in der Gegenwart leider nirgends ganz fehlen.

Das Gefühl ist in seiner Bedeutung für's religiöse Leben und schon für die Entstehung des Glaubens selbst gewiß mehr, als es bei Philippi der Fall ist, anzuerkennen. Dennoch scheinen

uns nun aber auch die Bestimmungen Carlblom's in dieser Beziehung noch nicht die richtigsten.

Das Gefühl soll „Bewegung des geistlichen Sinns zur Aneignung der Heilsoffenbarung“ seyn; es wird sodann geradezu (S. 36) bezeichnet als die *fides qua creditur*. Es ist selbst, und zwar in der Rührung, der „werdende Grund der Gemeinschaft mit Gott“ (S. 78).

Ist aber wirklich „Bewegung“ des Sinnes ein richtiger Ausdruck für das, was wir unter Fühlen verstehen? Ist nicht Fühlen vielmehr das Innwerden eines empfangenen Anstoßes zur Bewegung und sodann der mögliche Ausgangspunkt einer vom Subject selbst ausgehenden Bewegung, — die Bewegung für sich aber eben hiemit etwas vom Gefühle noch zu Unterscheidendes? Ist ferner das Gefühl wirklich dasjenige selbst, wodurch die wirkliche Gemeinschaft mit dem Objecte eintritt?

Carlblom sagt, den Rührungen auf dem Gebiete praktischer Lebensinteressen, zu welchen die Rührung auf dem Gebiete des Glaubens gehöre, sey auch analog eine theoretische Rührung, welche erscheine in dem durch Denken und Erkennen, durch Wißbegier und Wissenschaft vermittelten Aneignungsproceß der Objectivität; sie sey Resultat davon, daß die Totalität des Objectes den erkennenden Geist ergreife und so die Spannung angestrebten Denkens sich löse. Wir werden nachher gegen jene Zusammenstellung selbst Bedenken vorzubringen haben; es ließen sich aber aus ihr gerade gegen diejenige Bedeutung, welche dem Gefühle gegeben wurde, Schlüsse ziehen. Denn so gewiß auch auf dem theoretischen Gebiete die Lösung jener Spannung zu Rührung führen mag, so wenig darf man doch sagen, die Rührung selbst sey es, worin die Lösung sich vollziehe; man käme hiemit in Widerspruch gegen die einfache Thatsache, daß von zwei Denkern, welche mit gleicher Anspannung einen Gegenstand zu erfassen trachteten und welche ihn auch beide wahrhaft sich aneignen, dennoch der Grad von Rührung, welchen die Lösung in ihnen bewirkt, je nach ihrer Gemüthsdisposition ein sehr verschiedener seyn kann, während, wenn jenes Gefühl der werdende Grund selbst für die Aneignung des Objectes durch's Wissen wäre, zur Stärke der Rührung die Sicherheit der Aneignung in einem bestimmten Verhältnisse stehen müßte.

Und werden wir nun wenigstens auf religiösem Gebiete es der Erfahrung gemäß finden, daß das Maaß der Nührung auch das Maaß für die werdende und gewordene Gemeinschaft mit Gott sey? Auch dem Pietismus darf man nicht nachsagen, daß er dieß behaupte; er spricht zwar, wo es um den Moment sich handelt, in welchem der Sünder von der Macht des Heiles ergriffen wird, einerseits von Nührung des Herzens, andererseits mit Bezug auf den Widerstand im Willen von Durchbruch der Gnade (Carlbom S. 121. 122); aber wir wüßten nicht, daß die echten Vertreter des edeln Pietismus wirklich im Gefühl der Nührung das eigentliche Maaß für den wahrhaften Durchbruch, die wirkliche Aneignung der Gnade gesehen hätten.

Wir müssen endlich, wie gegen Philippi, so auch gegen Carlblom mit der Frage auftreten: wie kommt es, daß der Eintritt des religiösen Objectes bei den Einen erfolgt, bei den Andern nicht? Liegt der eigentlich entscheidende Grund in einer ursprünglichen Disposition des Gefühlsvermögens? Oder liegt er in der verschiedenen objectiven Kraft, mit welcher die Gnade einwirkt? Oder etwa in einem besonders günstigen Zusammen treffen dieser beiden Factoren? In allen diesen Fällen würde die Verwirklichung des Eintrittes ohne sittliche Entscheidung des Subjectes selbst erfolgen, was doch unseres Verfassers Meinung nicht ist.

Doch Carlblom selbst führt uns weiter. So scharfsinnig seine ganze Darstellung ist und so sehr sie vor derjenigen, welche er vorzugsweise zum Gegenstand seines Angriffs gemacht hat, durch Tiefe sich auszeichnet, so sehr fehlt es ihr doch bei jenen Grundbegriffen an Präcision. Wir sehen nämlich neben jener Auffassung des Gefühles als des werdenden Grundes der Gemeinschaft fortwährend eine andere herlaufen, welche doch in Wahrheit nicht mit ihr eins ist. Es heißt ja vom Gefühl auch wieder nur, es sey „Ausdruck und Zeugniß“ vom Eingegangenseyn des Objectes (S. 43, vgl. 42); auch der oft wiederkehrende Ausdruck, es sey psychologisches Phänomen des Eintrittes, besagt ja dem Worte nach noch nicht, daß dieser eben durch dasselbe erfolge, sondern nur, daß er in ihm zur Erscheinung komme; so heißt auch die Nührung eben „Phänomen“ der Lösung der Spannung; und sogar unmittelbar neben die Bezeichnung des Gefühls als des

werbenden Grundes u. s. w. tritt die andere, daß es „Phänomen der Grundlegung“ sey (S. 78).

Und auch auf das, was für die Lösung der Spannung auf Seiten des Subjects wirklich von eigentlich entscheidendem Momente ist, werden wir bereits hingeführt. Darauf, heißt es (S. 82), komme es zum Behufe der Aneignung vorzugsweise an, daß das unvernünftige Wollen zur Vernunft gebracht werde, und dieß geschehe dadurch, daß die Unvernunft als Wille gebrochen werde. Ebenso wenig aber, als das strafende Gotteswort ohne Verbindung mit dem anziehenden Gnadenworte wirken will oder heilbringend wirken könnte, wird jenes Negative, der Bruch des Willens, ohne ein unmittelbar damit verbundenes und von demselben Lebensmittelpunkt ausgehendes Annehmen jenes Zuges stattfinden. Carlblom selbst sagt einmal (S. 56) geradezu: die Nührung trete ein, wenn die Spannung, welche aus dem Bewußtseyn der Schuld hervorgehe, sich löse durch freiwilliges Selbstgericht und vollkommene Hingebung an Gott, was ja eben Sache des Willens ist. Und nachdem er (S. 62) das Geheimnißvolle der Nührung, ihr plötzliches unerklärliches Auftreten, diese Wirkung vom Brausen des Geistes Joh. 3, 8., in einer Weise hervorgehoben hat, welche zunächst den Gedanken an eine von der Entscheidung des Subjects unabhängige Lösung hätte nahe legen können, läßt er selbst den andern Satz folgen, daß die Freiheit des Willens der Grund des Mysteriums der Nührung sey (wir möchten ihn jedoch, weil doch gerade auch der Grad der objectiven Geisteswirkung etwas Geheimnißvolles hat, keineswegs den Grund schlechthin nennen). Sezen wir aber den Fall, daß die objective Gnade in voller Kraft dem Subjecte vermöge innern Eindruckes sich dargeboten und daß ihr der Wille Raum gegeben hat, so läßt es sich nicht anders denken, als daß sie in diesem Momente, wo ihr Raum gegeben wurde, auch schon wirklich in's Subject eingetreten ist; Gegenstand einer weitem Frage ist's dann erst noch, wie weit dieß auch schon in demselben Momente durch das Phänomen des Gefühles muß bezeugt werden; der Eintritt ist jedenfalls nicht durch's Gefühl als solches erfolgt, sondern durch eine Entscheidung des wollenden Subjectes, — dadurch daß dieses sich bewegen ließ und, von der Gnade bewegt, nach der Gnade sich hinbewegte. Das entscheidende Moment bei der

Aneignung fällt also in's Gebiet des Willens, — und eben hiermit das innerste Wesen des Glaubens, wenn wir mit Carlblom diesen Namen der Aneignung der Heilsoffenbarung geben; gehören zum Glauben noch andere Momente, so werden diese dann theils als Voraussetzungen, theils als Folge dessen, was das Innerste seines Wesens constituirte, sich darstellen müssen.

Es liegt im bisher Gesagten, daß wir, wenn wir von der wirklichen Annahme oder Nichtannahme der Heilswahrheit reden, einen Moment voraussetzen, in welchem die Annahme oder Nichtannahme schließlich ganz in die Entscheidung des Subjectes gestellt ist, während ihm früher die Annahme durch seinen eigenen Zustand oder durch objectives Fernstehen der Gnade noch gar nicht möglich gewesen seyn mag. Hiermit fassen wir den Begriff des Willens, welcher annimmt oder nicht annimmt, in einem engeren, strengerem Sinne, als in welchem ihn der gewöhnliche Sprachgebrauch mitunter versteht und besonders auch Carlblom ihn gebraucht hat. Man redet von einem Eigensinn oder einer Hartnäckigkeit (beides, wie Carlblom bemerkt S. 59, Willensbestimmungen) des Verstandes. Gewiß ist es nun auch auf dem Gebiete des rein theoretischen Erkennens sehr oft Sache des Willens, wenn solche Hartnäckigkeit sich zeigt, — indem hiebei der selbststüchtige Wunsch, Recht zu behalten, das Subject in seiner Willensrichtung dahin bestimmt, daß es auf gewisse Seiten des Gegenstandes mit seiner Reflexion gar nicht oder nur möglichst wenig eingeht. Allein es giebt andere Fälle, auf welche der Sprachgebrauch wohl gerade am meisten den Begriff eines Verstandeseigensinnes anwendet, und bei welchen es eben nur um Widerstand des Verstandes, nicht um Widerstand des Willens sich handelt; eine Unterscheidung dieser Fälle von jenen ist bei Carlblom sehr zu vermissen; wir meinen hier solche Fälle, wo der Widerstand in einer innern Disposition des Denkvermögens begründet ist, die mit dem freien, sittlichen Wollen gar nichts zu schaffen und gegen die vielleicht ein eifriges und dennoch vergebliches Wollen schon längst sich gerichtet hat, die aber vernünftigen Gründen gerade auf ebenso unbengsame und scheinbar unerklärliche Weise wie ein eigentlicher Willenstroz sich entgegenstemmt und auf welche deßhalb mißbräuchlicher Weise auch Prä-

dicat des Willens selbst mögen übertragen werden. Nach christlicher Auffassung des Glaubens ist jede Analogie zwischen Fällen dieser Art und zwischen den auf die Heilsannahme bezüglichen Vorgängen abzuweisen. Es kann vorkommen, daß der in diesen Fällen stattfindende Verstandeseigensinn auch der Annahme der Heilswahrheit hemmend in den Weg tritt, sofern ein Mangel des Verstandes das Subject noch gar nicht zu derjenigen zusammenhängenden Vorstellung der Wahrheit kommen läßt, ohne welche die Wahrheit auf das Subject als ein sittliches einen Eindruck zu machen noch gar nicht vermag; aber so lange handelt es sich dann eben deswegen auch noch gar nicht um diejenige Entscheidung, von welcher wir hier sprechen: ein Annehmen war da noch gar nicht möglich; unter die Gesichtspunkte, mit welchen wir hier zu thun haben, würden jene Hemmnisse nur dann fallen, wenn eine Abneigung des eigentlichen Willens hinter sie sich versteckte und den Verstand zu ruhiger Besinnung und möglichst unbefangener Betrachtung gar nicht kommen ließe. Eine wahrhaft evangelische Ansicht vom Glauben setzt aber voraus, die Organisation eines jeden gesunden menschlichen Geistes und Verstandes sey von der Art, daß überall, wo der Wille nicht schon den ersten Strahlen der Wahrheit widerstrebt und mit jenem Verstandeseigensinn sich verbindet, sondern vielmehr auf das, was ihm einmal erfaßbar ist, auch wirklich eingeht, jene Hemmnisse nothwendig mehr und mehr weichen und so die Möglichkeit einer in letzter Instanz eben vom Willen selbst abhängigen Entscheidung zulassen müssen. Es kann seyn, daß da, wo jene Hemmnisse nur eine untergeordnete Macht haben, dennoch eine solche selbsteigene Entscheidung dem Menschen als wollendem Subjecte noch nicht möglich ist, indem der bisher herrschenden gottwidrigen Richtung des Willens selbst gegenüber die Gnade noch nicht so energisch aufgetreten ist, um einen genügenden Eindruck hervorbringen zu können. Und es kann ferner jene Richtung in fortwährendem Widerstreit auch gegen stärkere Eindrücke selber so erstarkt seyn, daß die Empfänglichkeit für solche Eindrücke überhaupt aufhört. Wir dürfen daher dort noch nicht, und dürfen hier nicht mehr, von einer förmlichen Entscheidung zwischen Annahme und Nichtannahme reden. Aber auch in diesen Fällen ist es wenigstens das Subject als ein wollendes,

welches die Gnade abweist; und wer an die Aufrichtigkeit der göttlichen Heilsdarbietungen glaubt, muß annehmen, daß in jenem ersteren Falle die Gnade so lange weiter wirken wird, bis es auch zu einer förmlichen Entscheidung kommen kann, und daß der letztere Zustand, der Zustand der Verstockung, gerade erst in Folge davon eintritt, daß Momente solcher Entscheidung für oder gegen das Eingehen auf höhere Eindrücke bereits gekommen waren, das Eingehen aber verweigert worden ist.

Wir meinen, indem wir den Glauben zum Willen in Beziehung setzen, das eigentliche, sittliche Wollen, nicht ein davon zu unterscheidendes Wollen des Verstandes. Und wir haben nun ferner hiebei noch nicht zu thun mit dem entfalteten, selbstthätigen Wollen, welches bereits seinen eigenen positiven Inhalt hat, seine Zwecke setzt und in eigener Kraft sich zu ihnen hin bewegt. Das Werden des Glaubens führt uns vielmehr zurück auf die ersten Ausgänge der Willensrichtung, — auf einen Moment, da durch die Gnade die Möglichkeit gegeben worden ist, von den Antrieben der bisher das Subject bestimmenden Willensrichtung und endlich schlechthin von ihr selbst los zu werden und auf einen höheren Zug, welcher einen Willensgehalt anderer Art mit sich bringt, einzugehen; indem dann das Subject sich durch die höhere Einwirkung bestimmen läßt, beginnt die Möglichkeit zur Wirklichkeit zu werden. Man hat hiebei oft von rein receptivem Verhalten des Subjects gesprochen; allein auch schon gerade im entscheidenden Momente läßt sich eine gewisse Spontaneität nicht ganz von der Receptivität trennen, und gerade dieß bestätigt uns wieder, daß wir auf dem Gebiete des Willens stehen, der eben seinem Begriffe nach nicht als etwas rein Receptives gedacht werden kann: das Annehmen, welches im Glauben stattfindet, ist ja doch zugleich ein sich Hinwenden, — die Hingabe in jene reine Receptivität ist Hingabe des Willens selbst, der eben den Inhalt seines spontanen Strebens nicht mehr vom eigenen Selbst her haben will. — Der Inhalt, welcher dem zum Glauben aufgeforderten Subjecte gegenüber steht, bringt es dann mit sich, daß im Resultate des Annehmens sogleich ein mehr theoretisches und ein mehr praktisches Moment sich unterscheiden läßt. Einerseits nämlich steht der Inhalt des göttlichen Wortes, durch welches das

Subject berührt und ergriffen worden ist, als objective Wahrheit ihm gegenüber; er wird vom Subject in Folge des Eindrucks, welchen dieses vom Wort empfangen und welchem es Raum gegeben hat, unbedingt als solche Wahrheit anerkannt, und das Bestreben des Gläubigen geht fortan darauf, ihn mehr und mehr auch als solche in seinem innern Zusammenhang und im Zusammenhang mit der Wirklichkeit überhaupt zu erkennen. Andererseits macht derselbe seinem Wesen nach als einer sich geltend, der, wie er schon zu seiner ursprünglichen Anerkennung durch einen sittlichen Vorgang gelangt ist, so auch fortwährend das Subject als ein wollendes bestimmen will. Auch wenn wir das Wort bestimmter als das erlösende, als das Verheißungswort, das Wort der Gnade, in's Auge fassen, bleiben wir bei der Unterscheidung jener beiden Seiten; einerseits steht die dargebotene Gnade da als etwas objectiv Wahres; andererseits ist sie doch nicht bloß als objectiv wahr anzuerkennen, sondern es gilt fortwährend, mit einer Hingebung, welche eben Sache des Willens ist und als solche namentlich auch durch den Charakter der ihr widerstrebenden und zu bekämpfenden Richtung als einer verkehrten sittlichen Richtung erwiesen wird, sich selbst auf sie und rein nur auf sie zu stützen. Die ursprüngliche Aufnahme jenes Inhaltes selber aber fällt, obgleich in ihm schon die beiden Momente gesetzt sind, doch in letzter Instanz eben dem praktischen Gebiete zu. — Und, wie bemerkt, der Mensch verhält sich dabei in seinem sittlichen Mittelpunkte eben nur hinnehmend. Erst in Folge dieses Hinnehmens, durch welches ihm dann das göttliche Leben selbst in Christo mitgetheilt wird, empfängt er einen positiven Willensgehalt, welchen er sein eigen nennen kann, Triebe und Kräfte, durch welche derselbe lebendig sich entfaltet, ein höchstes Ziel, auf welches er von selbst alle seine Bestrebungen und Kräfte hinlenkt.

Daß der Glaube Sache des Herzens sey, ist gewiß eine sehr richtige Aussage der gewöhnlichen christlichen Sprache. Aber nach allgemeinem Sprachgebrauche geht ja gerade auch die Richtung des Willens und der sittlichen Gesinnung vom Herzen aus, und zwar nicht als Etwas, zu was der Mensch bloß empfangend sich verhalten hätte, sondern als Etwas, wozu er im Mittelpunkte seiner Persönlichkeit selbst sich bestimmt hat oder selbst

sich hat bestimmen lassen. Wir werden ferner, wenn wir von der Beziehung des Herzens zum Glauben reden, das Herz wesentlich auch als fühlendes aufzufassen haben; aber wenn wir überhaupt einmal Momente, die im Leben nur mit und in einander vorkommen, in der Betrachtung auseinander halten, — wenn wir bei der Zurückführung des Glaubens auf's „Herz“ überhaupt nicht stehen bleiben, — wenn wir noch bestimmter auch die Frage, was unter den verschiedenen zur Realisirung des Glaubens gehörigen subjectiven Momenten das eigentlich entscheidende sey, beantworten wollen, so werden wir dieß nur in der oben versuchten Weise thun können. Dabei mag Carlblom's Satz, daß das Gefühl das psychologische Phänomen des Herzens sey, richtig aufgefaßt seine Geltung behalten; nicht aber folgt hieraus, daß, wie es Carlblom häufig erscheint, Herz und Gefühl zusammenfallen oder daß der Glaube, als Sache des Herzens, seinem Grundwesen nach selbst Gefühl ist.

Daß das Wollen, sofern es beim Werden des Glaubens in Betracht kommt, keineswegs schon Liebe heißen kann, versteht sich nach Obigem von selbst. Wir heben es aber noch besonders hervor gegenüber von einem Satze, welchen Philippi (S. 51) gegen den Pietismus glaubt aussprechen zu müssen: daß nämlich die Liebe nicht Wurzel, sondern Frucht des Glaubens sey. Dieß ist gewiß richtig. Daraus folgt aber durchaus noch nicht, daß der Glaube selbst zunächst ein Erkennen sey im Unterschied vom Wollen. — Wir werden nachher selbst noch gegenüber von Carlblom zu betonen haben, wie allerdings die intellectuellen Functionen auch schon zum und im Werden des Glaubens thätig sind; allein darum sind doch auch sie nicht das Entscheidende, und zu einem Erkennen, welches ein glaubiges Anerkennen in sich schließt, kommt es vielmehr gerade erst in jenem Willensvorgange.

Gegenüber von einer Orthodoxie, welche den Glauben einseitig intellectualistisch auffaßte, hatte auch eine Richtung, welche allen Werth auf die eigene Gesinnung und auf's eigene Wollen legte, ihr gutes Recht. Das Unchristliche an ihr war gar nicht, daß sie das praktische Moment überhaupt so betonte; das Unchristliche bestand vielmehr in der Verkennung und Verläugnung davon, daß der Sünder nicht von sich selbst aus

Richtung und Gehalt seines Willens umschaffen kann und daß, auch ganz abgesehen von der Sünde, der Mensch die Wurzel seines sittlichen Lebens in der Beziehung zu Gott zu suchen und dasselbe in unablässigem hinnehmenden Verkehr mit Gott zu erhalten und zu gestalten hat, — daß mit einem Worte der Ursprung des wahrhaft sittlichen Willens selbst gerade in dem Glauben zu suchen ist und dieser eben nicht so intellectualistisch, wie jene entgegengesetzten Richtungen es beide meinten, darf aufgefaßt werden.

Die heilige Schrift hat es nirgends mit genauer Analyse und Definition des Glaubens zu thun. Aber hinlänglich bezeichnend sind schon die einfachen Ausdrücke: „Glaubensgehorsam“ (Röm. 1, 5), — „dem Evangelium gehorchen“; das Gehorchen und das Annehmen ist dabei offenbar als ein und derselbe Act gedacht, und besonders beachte man in den Reden Jesu selbst das Sineinanderlaufen des Begriffes „Glauben“ und der Begriffe des Annehmens und des Folgens. — Bekannt ist auch die Definition in demjenigen unserer lutherischen Bekenntnisse, welches am meisten auf's Wesen des Glaubens eingeht: *fides est velle et accipere oblatam promissionem; fides non tantum notitia est sed multo magis velle accipere seu apprehendere ea, quae offeruntur*; man sieht deutlich, daß die Apologie der Augsb. Conf. den Eintritt des wirklichen Glaubens ansieht als gerade erst in diesem velle erfolgend. — Philippi hat es nicht als seine Aufgabe betrachtet, seine Ausführung biblisch zu belegen. Auf die „Lehrer der Kirche“ d. h. auf orthodoxe Dogmatiker, hat er sich berufen; die Worte des Bekenntnisses aber hat seine „kirchliche“ Glaubenslehre einer Erwähnung nicht gewürdigt. Wir werden dagegen jenen Dogmatikern kein Unrecht thun, wenn wir ihre Stärke nicht in feiner Bestimmung und lebendiger Aufeinanderbeziehung innerer sittlich religiöser Lebensvorgänge suchen und bei ihrer Nebeneinanderstellung von *voluntas* und *intellectus* uns noch nicht beruhigen.

Unbedenklich halten wir unsere Auffassung auch gegenüber von Schleiermacher's Ausführungen fest, so hohen Werth wir auch gerade diesen im Gegensatz zu einer intellectualistischen und nicht minder zu jener falsch praktischen Richtung beilegen. Schleiermacher weist bekanntlich die Ansicht, wornach die Frömm-

migkeit im Thun bestehen soll, zurück mit Berufung darauf, daß ein Thun fromm zu nennen sey vermöge des Antriebes, welcher den Ausgangspunkt für dasselbe bilde, daß aber jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, sey es nun Lust oder Unlust, zu Grunde liege, und daß an dieser am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden werde. Sonach werde ein Thun fromm seyn, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, das Gefühl, welches Affect geworden und in den Affect übergegangen war, ein frommes sey. Es werde, fügt Schleiermacher bei, auch Niemand läugnen, daß es Gefühlszustände gebe, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freude zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Thun. — Wir geben hier ganz zu und werden selbst auch noch ferner davon zu reden haben, daß den Antrieben eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns zu Grunde liegt; wir erkennen mit Nietzsche nicht bloß das an, daß das Göttliche „eher im Seyn erfahren, als gegenständlich erkannt wird“ und daß der Anfang des religiösen Lebens in dem liegen muß, was dem subjectiven Geiste unmittelbar gegeben ist, sondern wir gestehen ein gutes Recht auch seinem weiteren Sage zu, daß jedes Wissen und Thun, welches auf Religiosität Anspruch haben wolle, in dem Gefühl, welchem es zur Entwicklung gereiche, auch Grund und Princip behalten müsse (Nietzsche, System d. christl. Lehre S. 10). Allein wir müssen mit Berufung auf das allgemeine christliche Bewußtseyn und den christlichen Sprachgebrauch die Behauptung wiederholen, daß einem Menschen rein um deswillen, weil er des Göttlichen unmittelbar inne geworden ist, wirkliche Frömmigkeit noch nicht darf beigelegt werden. Die Eindrücke von oben sind zunächst Gegenstand des unmittelbaren Selbstbewußtseyns; das religiöse Leben setzt daher überall sie als das, wovon es ausgegangen ist, voraus, und muß auch in seiner weitem Entwicklung immer wieder auf sie zurückgehen. Allein der wirkliche Anfang der Religiosität selbst erfolgt doch erst damit, daß das Subject in seiner Willensrichtung durch die Eindrücke sich bewegen und bestimmen läßt; und die Erfahrung bezeugt, daß das Maas, in welchem dieß geschieht, keineswegs bloß durch die Stärke des Eindrucks gegeben, sondern von der Willensrichtung selbst abhängig ist; sie weist uns fortwährend

Beispiele davon auf, daß ein Mensch durch besondere Tugungen, in welchen göttliche Gnade oder göttlicher Ernst ihm nahe trat, unwillkürlich ist heftig ergriffen worden und daß er dennoch keine entsprechenden Antriebe daraus hat hervorgehen lassen, ja dem Gefühle selbst, sobald der empfangene erste Eindruck vorüber war, gar nicht weiter Raum gegeben hat, während ein Anderer, dem nur erst wenig sich darbietet und der auch vielleicht innerlich noch wenig Prädisposition zur Aufnahme gezeigt hatte, dennoch im Augenblicke eines kräftigeren Eindruckes vermöge einer sofortigen, eben dem Willen angehörigen, innern Entscheidung diesen Eindruck aufnimmt, um ihn zum Ausgangspunkt für Antriebe und zum Anknüpfungspunkt für immer mehrere und stärkere Antriebe werden zu lassen: und wir werden dann nicht bei jenem, sondern bei diesem von einem wirklichen Anfang frommen Lebens reden. Schleiermacher nennt als Gefühlszustand die Reue; aber wird nicht diese, so gewiß sie auch vom Fühlen ausgeht, doch schon vom gewöhnlichen Bewußtseyn ihrem innersten Wesen nach vielmehr als Sache der Willensrichtung betrachtet? und dürfen wir nicht mit dem angeführten Bekenntnisse dabei bleiben, daß auch in der Zuversicht zu Gott eine sittliche Hinfuhr, ein Streben und Wollen stattfindet? Wo dann einmal ein Mensch wirklich religiös ist, da müssen wir allerdings erwarten, daß auch sein Gefühl an sich fortwährend bewegt wird, sey's nun daß der Eindruck der Gnade oder daß der des Ernstes noch dabei überwiege; aber diese gesteigerte Empfänglichkeit für die Eindrücke, welche mit dem Wachsen und Reifen der Frömmigkeit nothwendig verbunden ist, hat doch selbst wieder ihren Grund darin, daß sowohl die ersten Eindrücke als auch die nachfolgenden in der gebührenden Weise vom sittlich wollenden Subjecte sind aufgenommen worden. — Wir bleiben also bei unserer Beziehung der Frömmigkeit und des Glaubens auf das Gebiet des Willens. Nur freilich werden wir jene Wurzeln und ursprünglichsten Regungen der Willensrichtung, um welche es hier sich handelt, ein „Thun“ noch nicht nennen; auch der Name des Wollens selbst konnte ja nur mit einer beigefügten näheren Bestimmung auf sie übertragen werden.

Wir können kurz sagen: es handelt sich bei Religion und Glauben nicht um ein Bestimmtes an sich, sondern um

ein Sichbestimmenlassen, — nicht um Eindrücke an sich oder um das Gefühl an sich, in welchem sie sich kundgeben, sondern um die Annahme derselben durch das Subject. Die große Bedeutung, welche dieser Unterscheidung zukommt, erhellt aus dem, was schon oben gegen Carlblom bemerkt wurde. Wo dieselbe unterbleibt, wird die Religiosität consequenterweise zur Sache einer Geistes- oder Gemüthsdisposition werden, welche als solche, sey's durch Natur, sey's durch Gnade, für den einzelnen Menschen gesetzt ist, ähnlich andern Gaben, Fähigkeiten oder Empfänglichkeiten des geistigen Lebens, z. B. dem Sinne für Kunst. Auch die Mittel, mit welchen wir sie in Anderen zu wecken und zu fördern suchen, müßten dann mehr mit der Art, wie wir etwa den Kunstsinne anzuregen uns bestreben, als mit der Art, wie wir die eigentlich so genannten sittlichen Anforderungen einschärfen, Gemeinsames haben; das directe Einbringen auf den Willen wird zurücktreten gegenüber vom bloßen Streben, Gefühlsregungen und Gefühlsbestimmungen, vielleicht gar auf unwillkürliche Weise, zu erzeugen; wir sehen die Folgen der Gefühlstheorie in so Manchem, was neuerdings besonders auch über Cultus und Predigt ausgesprochen worden ist. Leicht wird ferner jene Auffassung mit der Vorstellung sich verbinden, als ob die Religion und der Glaube nicht auf besonderen realen Wirkungen und Erweisungen Gottes ruhte, sondern als ob, wie das bloße Innwerden, dieser Vorgang bloß im Bewußtseyn, das Wesen der Religiosität ausmache, so nun der Gegenstand jenes Innwerdens nur ebendasselbe allgemeine göttliche Seyn oder ebendasselbe Seyn in Gott wäre, welches real für alle Menschen gleichmäßig stattfinde und nur den Einen mehr, den Andern weniger zum Bewußtseyn komme: es handelt sich dann nicht um eine persönliche Bewegung zwischen Gott und dem Menschen, überhaupt um keine neuen realen Vorgänge, sondern nur um eine Bereicherung oder Steigerung des Bewußtseyns. Hiemit ist auch schon angedeutet die Verwandtschaft jener Auffassung mit dem Pantheismus, welche Philippi behauptet, obgleich uns dieser gerade die Hauptsache, wodurch eine richtige Fassung vom Wesen der Religion dem Pantheismus entgegentritt, nicht eben scharf scheint hervorgehoben zu haben. So lang nur ein religiöses Bewußtseyn sich selbst auf ein Bestimmtwerden von

oben und auf ein von eigener Entscheidung abhängiges Sichbestimmenlassen stützt, so wird es seinen Gott mit Nothwendigkeit als einen persönlichen betrachten, wenn es auch in Erfahrung der Lebensgemeinschaft mit ihm noch weit zurück wäre; denn schon durch jene erste Erfahrung davon, daß es einerseits den Eindruck von etwas Unbedingtem fühlt und dadurch eine unbedingte sittliche Aufforderung erhält, und andererseits doch dieser Aufforderung noch widerstreben und zuwiderhandeln kann, wird es immer sich hingewiesen finden auf die Vorstellung von jenem unbedingten Wesen als einem solchen, das sich selbst freiwillig beschränkt, — auf die Vorstellung eines wollenden, persönlichen Wesens; es wird diesen Gott voraussetzen, so wenig es ihn auch zu begreifen vermag, wie ihm in ihm selbst das Zusammensein jener beiden Seiten feststeht, obgleich dieß das höchste Wunder ist, das der unmittelbaren Erfahrung sich darbieten kann.

Wegen der Bedeutung der Willensentscheidung in der Religion möchten wir auch von einem Bewußtseyn absoluter Abhängigkeit wenigstens nicht ohne Beifügung einer näheren Bestimmung reden. Carlblom selbst (S. 182) gesteht ausdrücklich die Möglichkeit einer Gegenwirkung der persönlichen Creatur gegen Gott zu; allein darüber wird kein Streit seyn, daß die Sätze, welche er so zur Vertheidigung der Schleiermacher'schen Definition aufstellt, bei diesem selbst eben keine Stelle finden.

Wir haben die Hauptfrage, mit der wir es zu thun haben, vorangestellt: die Frage, was den eigentlichen Mittelpunkt im Wesen des Glaubens bilde. Bei der Beantwortung derselben mußte aber schon fortwährend Bezug genommen werden auf solche Momente des innern Lebens, in welche dieser Mittelpunkt nicht selbst gesetzt werden darf, ohne welche derselbe aber doch nicht eintreten kann; sie sind nothwendig mit dem Eintreten desselben verbunden, theils als Folgen, theils auch schon als Voraussetzungen.

Und hier haben wir nun vor Allem eben auf die wirkliche Bedeutung des Gefühles, deren Rechtfertigung gegenüber vom Intellectualismus Carlblom mit gutem Grunde als eine wichtige Aufgabe betrachtet hat, noch näher einzugehen.

Wir hoben diese Bedeutung bereits, und zwar mit beson-

derem Nachdruck, für einen Punkt des religiösen Processes hervor, für welchen sie Carlblom selbst auffallenderweise noch nicht geltend macht. Wir werden sie dagegen nachher in Betreff desjenigen Punktes, für welchen Carlblom sie hauptsächlich hervorhebt, einschränken müssen.

Carlblom redet vorzugsweise von dem Gefühle der Rührung als dem Zeugniß davon, daß etwas wirklich in's Subject eingegangen sey. Vorangegangen, sagt er, sehen Anstrengungen des Verstandes und Willens zur Ergreifung des Sehenden. Wir müssen aber fragen: wodurch ist denn Verstand und Wille selbst zu solchen Anstrengungen angeregt worden? Das Object des religiösen Glaubens steht auch dem Menschen, welcher zu solchen Anstrengungen sich angeregt zeigt, immer schon als eine Realität, als eine wirkliche Macht, ja — wenn auch erst unklar und in bloßer Ahnung — als etwas Unbedingtes, das eben auch eine Anerkennung unbedingt fordert, gegenüber. Wie ist es nun als ein solches ursprünglich an uns gekommen, wie hat es als ein solches sich uns dargeboten? und so alsdann ist die weitere Frage: wie macht es sich auch fortwährend in solcher Unbedingtheit für Verstand und Wille geltend? und was ist es, das auch dann noch, wenn wir zu voller Anerkennung desselben weiter gegangen sind, die eigentliche tiefste und unverrückbare Grundlage unserer Ueberzeugung bildet?

Es wurde schon oben gegenüber von Philippi die Frage berührt, wie denn überhaupt das Object des Glaubens an uns herantrete. Wir erhalten ebensovienig genügende Auskunft bei ihm über die weitere Frage, wie dasselbe jenen Charakter der Unbedingtheit für uns annimmt. Gründe logischen Zusammenhanges können nicht das seyn, was hier von der entscheidendsten Wirkung ist, — durch was den zum Glauben angeregten Menschen der Glaubensgegenstand so fest gebunden hält; denn auch einer, der in diesen Gründen sich noch schwach weiß, kann doch schon auf's stärkste innerlich gebunden seyn, und derjenige Gläubige, welcher dieselben sicher inne hat, wird doch weder für Andere noch auch für sich selbst das Maaß dieser Sicherheit als Maaß für die innere Festigkeit des Glaubens selbst betrachtet wissen wollen. — Die Berufung darauf, daß der lebendige Gott selbst so ergreife und binde, ist für uns noch keine Ant-

wort. Denn die Frage ist eben, wie diese göttliche Einwirkung ursprünglich in's bewußte Seelenleben eintritt, damit dann durch sie der Wille sich bestimmen lasse.

Philippi S. 56 läßt den Proceß ausgehen von einer „objectiven Affection“ des Geistes; diese erzeuge die Vorstellung des afficirenden Object's, welche der Wille ergreife oder abstoße, je nachdem das Object im harmonischen oder disharmonischen Verhältniß zum Wesen des Geistes selber stehe; erst dann soll das Gefühl eine Stelle erhalten: nämlich die also vom Gefühl bejahte oder verneinte Vorstellung des erkennenden Geistes wirke nun das Gefühl der Lust oder Unlust in der Seele, welches das befriedigende oder unbefriedigende Innwerden der Homogenität oder Disparität des angeschauten Objectes zum anschauenden Subjecte sey. Wir möchten hier erst noch Aufschluß über den psychologischen Hergang jener „objectiven Affection“ verlangen; doch ohne hierauf jetzt weiter einzugehen, müssen wir jetzt wenigstens das fragen, wie denn der Geist merke, ob das Verhältniß des Object's zu ihm ein harmonisches oder ein disharmonisches sey; wird er dessen etwa inne durch Verstandesgründe? oder schleßt er es etwa nur aus der Anerkennung, welche das Object bei Andern findet, — indem er denkt, was von den Andern angenommen sey, müsse dem Wesen des Geistes überhaupt und somit auch dem seines eigenen Geistes entsprechen?

Wer die Bedeutung des Glaubens selbst wahren und auf die vorliegenden Fragen wirklich eingehen will, der wird nur die Eine Antwort auf sie geben können: das Innwerden, durch welches die höheren Eindrücke an das Bewußtseyn kommen, ist, obgleich die Eindrücke durch Vorstellungen und Worte vermittelt sind, doch an sich ein schlechthin unmittelbares, — es ist ein Fühlen. Glauben tritt erst ein, wenn der Mensch in sittlichem Acte von dem Eindrucke sich ergreifen läßt. Der Eindruck selbst aber ist Sache des Gefühles.

Jedes Gefühl nun, das geistige wie das sinnliche, ist als solches zunächst nicht ein Innwerden eines Objectes als solchen; denn unmittelbar werden wir nur des Afficirtseyns selbst inne. Das Innwerden des Afficirtseyns selbst aber ist ein Innwerden davon, daß etwas Bestimmtes, sey's nun etwas von außen Kommendes oder etwas bloß aus uns selbst Aufsteigendes dem

Gesamtgebiet unseres sinnlichen oder geistigen Lebens gegenüber getreten ist und dasselbe berührt hat. Und wo immer nun diese Berührung tiefer eingedrungen ist, da ist das Innwerden des Afficirtseyns auch ein Innwerden davon, daß das Afficirende zu dem von ihm berührten Lebensinhalt und Lebensgebiet im Verhältniß der Harmonie oder Disharmonie steht. Eben das unmittelbare, gefühlsmäßige Innwerden einer solchen Harmonie durch das Subject, an welches unter Vermittlung von Wort und Vorstellung der religiöse Gegenstand gebracht worden ist, bildet den nächsten Ausgangspunkt für den Glauben. Philippi hat mit jenem Satze in sofern Recht, als die vom Willen bejahte Vorstellung selbst wieder ein Gefühl jener Art, von welcher er redet, erregt; aber voran geht schon ein Gefühl, ohne welches es zu einer rechten Bejahung gar nicht kommen kann. — Versuchen wir denn, den eigenthümlichen Charakter dieses ersten Gefühls und der in ihm gegebenen Harmonie noch näher zu bestimmen, — zu prüfen, in welchem Verhältniß unser „Subjectivismus“ zur Objectivität des Glaubensinhaltes steht.

Diejenigen, gegen welche es am meisten gilt, die Bedeutung des Gefühls für den Glauben zu vertheidigen, pflegen das Gefühl deswegen, weil wir in demselben eines subjectiven Bestimmtheits inne werden, überhaupt für etwas bloß Subjectives, von der Individualität des Subjectes Abhängiges anzusehen; den Aus sagen, welche auf dasselbe gestützt werden, könne allgemeine oder überhaupt objective Geltung nicht zukommen. Allein giebt es denn nicht sogar schon innerhalb des bloß sinnlichen Lebens Gefühle, welche keineswegs bloß diesen Charakter der Subjectivität tragen? Es giebt sinnliche Eindrücke, von welchen jeder gesunde menschliche Organismus in gleicher Weise berührt wird, — welche in jedem gleichermaßen ein Gefühl von Harmonie oder ein Gefühl von Disharmonie erzeugen; es machen sich hier innerhalb des individuellen sinnlichen Lebens die allgemeinen Gesetze und Grundlagen des natürlichen menschlichen Lebens und Wesens überhaupt geltend; der Eindruck dringt gleichsam durch die zunächst mit ihm in Berührung kommenden bloß individuellen, wechselnden und zufälligen Lebenstribe hindurch bis zu jenen Grundlagen und Grundtrieben: was jetzt gefühlt wird, ist die Harmonie oder Disharmonie, welche zwischen diesen und dem ein-

dringenden Objecte stattfindet; und je frischer und unbefangener das natürliche Leben in einem Menschen sich noch bewegt, desto reiner werden solche Gefühle nicht bloß bei ihm vorkommen, sondern auch als solche, welche einen allgemeineren Grund als seine besondere Individualität haben, von seinem Bewußtseyn aufgenommen werden. — Was das geistige Leben betrifft, so verweisen wir auf die Gefühle des Schönen, des Erhabenen u. s. w. Sie treten nicht bei allen Menschen in derselben Weise auf; aber mit Recht nehmen wir doch an, daß sie durch allgemeine Grundgesetze und Grundforderungen des menschlichen Geistes bedingt sind und daß sie mit desto größerer Gleichmäßigkeit hervortreten müssen, je mehr nur der Geist der verschiedenen Subjecte überhaupt nach dieser Seite hin ausgebildet ist; und zwar wird ein in dieser Hinsicht ausgebildeter Geist, so sehr er auch in seinem Verstande mit den hieher gehörigen Gesetzen sich beschäftigt haben mag, dennoch das eigentlich entscheidende Zeugniß dafür, daß die ihm inwohnenden Gesetze in wissenschaftlichen Sätzen richtig ausgedrückt seyen, oder dafür, daß eine Erscheinung ihnen adäquat sey, jedesmal nicht erst in verständiger Reflexion sich verschaffen, sondern er wird es empfangen in unmittelbarem Innwerden; auch hier sind allgemeine geistige Grundtriebe, die nur bei den Einen mehr, bei den Anderen weniger entfaltet sind, mit dem Gegenstande in Verührung gekommen, und es wird die Harmonie oder Disharmonie gefühlt, welche zwischen diesem und jenen stattfindet.

Als dasjenige Gefühl aber, welchem das religiöse am meisten sich vergleichen läßt oder mit welchem es vielmehr auf's engste verwandt, ja ganz gleichartig ist, haben wir das sittliche zu nennen. Es erheben sich in Betreff der sittlichen Anforderungen, welche an's Subject kommen, ganz dieselben Fragen, welche in Betreff des Glaubensobjectes vorhin sind aufgestellt worden: wie oder wo bietet der Eindruck derselben ursprünglich sich uns dar? woher haben wir den Eindruck ihrer Unbedingtheit, für dessen Erzeugung ja doch jedenfalls logische Deductionen nicht das entscheidende Gewicht haben? — Wir können sagen: die allgemeinen sittlichen Grundsätze liegen jetzt thatsächlich in unserem Bewußtseyn vor; es komme nur darauf an, das Einzelne des Handelns fortwährend auf sie zu beziehen. Allein wir müssen noch weiter zurückgehen: es handelt sich nicht bloß um die Geltung, welche

sie jetzt im Gewissen als einem Bewußtseyn haben, und um die Frage, wie wir der Angemessenheit einer Handlung zu ihnen auf entscheidende Weise inne werden; sondern jene sind ja thatsächlich doch nicht von Anfang an so in unserm Bewußtseyn gewesen, vielmehr ist unser Bewußtseyn für sie erst angeregt worden durch fremde Belehrung. So ist die Frage: wie sind wir von Anfang an veranlaßt worden, ihnen eine unbedingte Zustimmung zu schenken, dergleichen nie eine Mittheilung von Wahrheiten anderer Art von uns hat in Anspruch nehmen dürfen oder auf die Dauer bei uns hat erlangen können? Und gleich hierauf wird keine andere Antwort möglich seyn als die: der Grund war ein solcher Eindruck von ihnen, durch welchen wir auf ganz unmittelbare Weise ihrer Unbedingtheit inne wurden, d. h. wir haben diese gefühlt; und dasselbe Gefühl, nicht etwa die verständigen Reflexionen, welche wir über sie anstellen, ist es nun auch jetzt noch, was den tiefsten Grund unserer Anerkennung für sie bildet. Und zwar ist auch dieses Gefühl ein Gefühl von Harmonie; auch in Betreff jener Anforderungen bekommen wir, indem sie in Vorstellung und Wort an uns gebracht werden, den Eindruck der Harmonie, welche zwischen ihnen und zwischen Grundnormen und Grundtrieben unseres Geistes besteht. Eben hiedurch werden wir inne, daß wir die an uns gekommene Forderung wirklich anzuerkennen haben; wir lernen so, unter Vermittelung durch fremde Belehrung, aber doch wesentlich durch das Zeugniß des eigenen Gefühles, mehr und mehr das für uns geltende Gesetz überhaupt kennen. Und auf dieses in uns offenbar gewordene Gesetz beziehen wir nun die einzelnen Fälle des Handelns; und auch hier tritt dann wieder das Gefühl ein: es wird nämlich zwar die Reflexion uns dazu dienen, des Falles erst recht in seiner Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit inne zu werden und ihn so dem innerlich bezeugten Gesetze gegenüber zu stellen, die volle Gewißheit aber von dem, was zu thun ist, erhalten wir erst, wenn die Harmonie zwischen der vorgeschlagenen That und dem Gesetze auch durch unmittelbares Innwerden, d. h. durch Gefühl, sich uns bezeugt hat; Jeder, der solche Gewißheit hat, wird zugeben müssen, daß sie noch eine ganz andere ist als eine solche, welche durch bloße, wenn auch noch so scharfe Verstandesreflexionen über eine solche Harmonie sich gewinnen ließe.

Alle die bisher aufgeführten Gefühle haben das Gemeinsame, daß in ihnen eine Harmonie oder Disharmonie mit allgemeinen Gesetzen des menschlichen Wesens gefühlt wird; eben deswegen dürfen sie nicht bloß als etwas Subjectives betrachtet werden. Zwischen den zuvor erwähnten aber und zwischen dem sittlichen Gefühle besteht nun der große Unterschied, daß es nur bei diesem um dasjenige sich handelt, was wir als das Höchste und Innerste unseres Wesens anzusehen haben, — nämlich um unsern Geist als einen persönlichen und in Gemeinschaft mit Personen und mit Gott selbst stehenden, gegenüber von dessen Leben, Aufgaben und Selbstbethätigung daher das ganze Gebiet des natürlichen, sinnlichen Lebens und so auch unseres eigenen sinnlichen Lebens einen selbständigen Werth nicht hat. Darum eben geben nur diejenigen Normen, auf welche das sittliche Gefühl sich bezieht, den aus ihnen hervorgehenden Anforderungen den Charakter der Unbedingtheit; der Anforderung, welche uns durch die im Gefühl sich kundgebende Harmonie mit jenen Grundnormen als eine berechtigte bezeugt wird, werden wir eben hiemit zugleich als einer unbedingten inne. Denn jene Normen ruhen im Grundwesen des Geistes selbst und in der mit seinem Wesen gegebenen Beziehung zu Gott und zu andern Personen. — Auch die oben erwähnten Normen des natürlichen Lebens haben an sich etwas Unbedingtes; das Subject kann inne werden, daß sie mit Etwas schlechthin disharmoniren. Aber die Forderung, welche aus solcher Harmonie oder Disharmonie sich erhebt, darf sich nicht mit Unbedingtheit geltend machen; sondern ob ihr nachzugeben, — ob im einzelnen Falle die drohende Disharmonie zu vermeiden ist, darüber ist erst vom sittlichen Bewußtseyn mit Hülfe des Gefühles zu entscheiden.

In diesem, was das sittliche Gefühl vor allen anderen voraus hat, liegt auch der Grund, weshalb wir voraussetzen, daß es in jedem des klaren Bewußtseyns theilhaftigen Menschen, wie es auch in Hinsicht auf natürliche, ästhetische, intellectuelle Gaben mit seiner Ausstattung und seinem Zustande sich verhalten mag, sich müsse erregen lassen, — daß, wenn es nie zu einer kräftigen Erregung komme, der letzte Grund nicht in einem gegebenen individuellen Zustande, sondern nur in einer hemmenden Willensentscheidung des Subjects liegen könne. Denn das sittliche Ge-

fühl weist auf Normen hin, welche auf unbedingte Geltung Anspruch machen; ihr Gebiet aber ist das des Willens, und um vom Willen angenommen zu werden, müssen sie erst vom Bewußtseyn als solche unbedingte Normen aufgenommen seyn; es muß daher, so gewiß als sie selbst zum geistigen Wesen des Menschen gehören, in diesem auch die Möglichkeit vorhanden seyn, ihrer inne zu werden, während den Normen, auf welche jene andern Gefühle sich beziehen, durch eine vom Willen unabhängige mangelhafte Disposition des individuellen Lebens der Eintritt in's Bewußtseyn mehr oder weniger unnöthig gemacht seyn mag. In dem Zeugniß also, welches die sittlichen Gefühle von sich selbst geben, liegt, daß sie nicht bloß in Hinsicht auf das, was ihnen zu Grunde liegt, sondern auch insofern, als jedes Subject für sie erregbar seyn muß, den Charakter der Allgemeinheit tragen.

Nur kommt es freilich, aus dem bereits angedeuteten Grunde, doch nicht in allen Subjecten zu einer kräftigen und anhaltenden Erregung. Die Möglichkeit tritt zwar ein, wenn die Forderungen in Vorstellung und Wort dem Subjecte vorgehalten werden; es liegt im Wesen des Menschen, daß, so wenig auch das sittliche Bewußtseyn noch entfaltet seyn mag, doch wenigstens in irgend einem Punkte das Zusammentreffen der sittlichen Forderungen mit den eigenen höchsten innern Normen gefühlt wird; und hiermit ist der Anfang gegeben zu fortschreitender reicherer Erregung und zu allmählicher Erfüllung des Bewußtseyns selbst mit dem Gefühlten. Allein der Wille eben ist es, der diesen Vorgang hemmen kann. Der Wille nämlich entscheidet ja nicht bloß darüber, ob das, was durch's sittliche Gefühl einmal in's Bewußtseyn erhoben worden ist, auch Richtschnur des Handelns werden soll. Sondern der Wille hat auch schon auf die erste Entfaltung der sittlichen Gefühle und ihre Erhebung in's Bewußtseyn denselben Einfluß, welchen wir ihm oben im Proceß des religiösen Gefühles beigelegt haben: er vermag auch schon der Anerkennung dessen, was dem Gefühle zu Grunde liegt, sich zu widersetzen, das Bewußtseyn vom Aufnehmen des empfangenen unmittelbaren Eindrucks abzulenken, das Werden eines wahrhaft sittlichen Bewußtseyns überhaupt zu hindern.

Und auch da, wo das Subject den Eindrücken, so weit diese

in den Mittelpunkt seines Lebens eindringen, willig Raum giebt, kann doch dieses Eindringen selbst noch nicht überall in gleichem Maaße stattfinden; denn es liegt in unserer natürlichen sündhaften Disposition, die eben unserem ursprünglichen Wesen selbst widerspricht, daß auch schon vor jeder bewußten Entscheidung des Willens das Subject mit selbststischen Willenstrieben erfüllt ist; nur was oben von „irgend einem Punkte“ wenigstens gesagt worden ist, muß festgehalten werden, wenn anders das Subject noch ein sittliches Wesen sehn soll. Und je mehr es nun den Eindrücken und Gefühlen an Entschiedenheit, Stärke und Reichthum noch gebricht, desto weniger wird auch das, was ihnen zu Grunde liegt, in klarem und scharfem Bewußtseyn sich entfalten. Da kann dann das Subject in der wirklichen Absicht, unbedingten sittlichen Normen zu genügen, etwas irrthümlich als solche ansehen; und indem es dann in seinem Innern hiemit die vor kommenden Fälle des sittlichen Handelns zusammenhält, entspringt ihm aus dem Zusammentreffen des Falles mit der ihm für unbedingt geltenden Norm und Forderung auch das Gefühl einer unbedingt gebotenen Handlung: sein Gewissen redet; es redet mit dem Anspruch auf unbedingten Gehorsam, und dieser muß ihm auch, wenn nicht zuvor das Bewußtseyn vom Gefühl der Grundnormen selbst noch ein anderes wird, vom betreffenden Subject unbedingt geleistet werden; das Gewissen aber hat dennoch geirrt.

Hiemit scheint allerdings das Zeugniß des sittlichen Gefühls ein unsicheres zu werden. Es sind nämlich zwar nicht die Eindrücke an sich mit Unsicherheit behaftet: der Eindruck des wirklich Unbedingten erzeugt immer ein Gefühl, welches in seiner Art einzig ist; wohl aber kann das Bewußtseyn in der Aufnahme des Gefühles sich täuschen; und es muß sich so täuschen, namentlich bei denen, welche gewissenhaft handeln zu wollen vorgeben und bis zu einem gewissen Grade sich auch wirklich bestreben, jedoch die wahrhaft höchsten, unbedingten Normen selbst vermöge einer selbstsüchtigen Grundrichtung des Willens nicht mögen zur Geltung in sich kommen lassen. Wie soll man diejenigen, welche in solcher Täuschung befangen sind, objectiv vom wirklichen Inhalte der sittlichen Wahrheit überzeugen? Wie soll man objectiv nachweisen, daß nur diese bestimmten Aussagen

wahr, — daß nur die Gefühle derjenigen Subjecte, welche ihnen Beifall geben, die echt sittlichen gewesen und richtig als solche aufgenommen worden sind? — Da muß nun erklärt werden, daß ein objectiver Nachweis, der als solcher Jeden, vorausgesetzt, daß seine Intelligenz entwickelt sey, überzeugen müßte, sich allerdings nicht geben läßt. Denn die sittlichen Normen rechtfertigen sich zwar auch objectiv durch den innern Zusammenhang, in welchem sie sowohl unter sich als mit den Grundlagen und Grundthatsachen alles geistigen und auch alles natürlichen Lebens stehen; aber ein Subject, das sie nicht bereits anerkennt, wird gegen solche objective Gründe immer wieder Gegengründe aufzubringen wissen und kann ja gerade auch das als Gegengrund vorbringen, daß es selbst, während solche höchste innere Normen dem Menschen auch innerlich sich bezeugen müßten, ein derartiges Zeugniß noch nicht verspürt habe; zu unwidersprechlicher Ueberzeugung wird eben nur der unbedingte, im Gefühl sich darstellende Eindruck führen, und jene wird daher ausbleiben, so weit das Gefühl noch nicht stattfindet oder so lange der Wille dem kräftigen Eindringen des Gefühles in's Bewußtseyn sich widersetzt. — Allein für uns selbst wird dadurch die Sicherheit der Ueberzeugung nicht beeinträchtigt. Stärker noch als aller jener objective Nachweis für sich wirken könnte, wirkt für uns das innere Zeugniß, welches von allen anderen möglichen Gefühlen specifisch sich unterscheidet, und welches, je mehr ihm praktische Geltung in Gesinnung und Wandel eingeräumt wird, desto stärker und unverkennbarer sich bethätigt, desto schärfer auch vom Bewußtseyn erfaßt wird, und endlich im Leben des Befehrten und Wiedergeborenen mit den Zeugnissen des diesem innewohnenden göttlichen Geistes zu einem in sich selbst gewissen Ganzen innerer Erfahrung sich zusammenschließt. Und wir verzichten auch keineswegs darauf, Andere zur Anerkennung des von uns Anerkannten zu bringen. Nur sehen wir als das Hauptmittel hiefür nicht objective Beweise, sondern die Erregung eben von Gefühlsindrücken an, welche stark genug sehen, trotz dem Willenswiderstande, das Bewußtseyn zu erfüllen und jenen selbst zu überwinden. Und wir freuen uns gerade darüber, daß die entscheidende Kraft nicht jenem Beweise zukommt, weil sonst die Empfänglichkeit für die Wahrheit durch eine der menschlichen Entscheidung

entzogene Begabung der Intelligenz bedingt wäre, muß aber wesentlich von des sittlichen Subjectes eigener Entscheidung abhängt.

Es ist hier auf das Wesen des sittlichen Gefühles mit dieser Ausführlichkeit eingegangen worden, weil wir es als dem religiösen unmittelbar verwandt betrachten und weil Viele, auch wenn sie die Bedeutung des Gefühles auf dem religiösen Gebiete möglichst herabsetzen, doch nicht werden umhin können, sie auf dem des sittlichen Lebens und des Gewissens anzuerkennen. Carlblom hat seiner ganzen Darstellung des religiösen Gefühles dadurch, daß er es vielmehr mit anderen Gefühlen als gerade mit dem sittlichen zusammenstellte, in Hinsicht auf Klarheit, Schärfe und innern Halt sehr geschadet.

Wir können das sittliche Gefühl kurzweg als diejenige Regung des religiösen Lebens selbst bezeichnen, welche auch in dem von Gott abgekehrten, ja vielleicht die Religiosität selbst abläugnenden Menschen wenigstens anfänglich noch fortbestehen kann und wirklich fortbesteht. Auch wenn das bewußte Geistesleben von der Beziehung zu Gott sich abgewandt hat, so besteht diese doch noch fort in den Grundlagen und Grundnormen jenes Lebens selbst, welche Gott demselben gegeben und in welchen er ein Bild seines eigenen ethischen Wesens ausgeprägt hat. Indem sie dem Subjecte vorgehalten werden, bezeugen sie sich in jener unwillkürlichen, unbedingten Zustimmung, welche das Innere des Menschen ihnen nie ganz verweigern kann. Wo hartnäckiger Widerstand solchem Vorhalte durch den Willen entgegengesetzt wird, da mag es diesem gelingen, den Geist so sehr im wandelbaren, creatürlichen Leben festzuhalten und zu bannen, daß er seiner eigenen unwandelbaren Beziehungen und des Unbedingten, das in ihm ist, gar nie mehr kräftig inne wird; aber wenn er dem Kreise dieses Lebens durch den Tod entnommen seyn wird, wird er jener Normen als solcher, von welchen er abgefallen ist, mit Nothwendigkeit im peinvollsten Gefühle müssen inne werden. Wo dagegen der Wille, wenngleich noch unmächtig, sie anzuerkennen beginnt, da ist der Anknüpfungspunkt für die Herstellung eines Lebens in wirklicher Gemeinschaft mit Gott gegeben.

Den sittlichen Geboten, welche, durch das sittliche Gefühl immer neu bezeugt, auch in einer abgefallenen Menschheit doch immer noch, wenn auch nach Umfang und Kraft abgeschwächt, sich

im Bewußtseyn forterhalten, stehen nun, gleichfalls noch im Stande der Sünde, solche Hinweisungen auf etwas Unbedingtes zur Seite, welche auch der objectiv vorstellende und erkennende Geist im Daseyn und in der Gestalt der äußern Welt und kraft der Bedürfnisse und Geseze der Intelligenz selbst empfängt. Auch die hieraus entsprungenen Vorstellungen von Gott jedoch haben nur insofern religiösen Charakter, als sie in demselben inneren Gefühle, wie die sittlichen Gebote, — vermöge derselben Harmonie mit dem innersten Wesen des Subjectes, — ihre unbedingte Wahrheit bezeugen; und sie sind nur insofern eine religiöse Macht, als der Wille durch jenes Gefühl sich bestimmen läßt. So, und nur so, gehören auch sie zu jenem Anknüpfungspunkte.

Schon hier haben wir dann als Wesen der Religion den Glauben, — und als Wesen des Glaubens die innerste Willensrichtung, welche jene Zeugnisse aufnimmt, als Grundlage des Glaubens aber die von Gott durch die Gebote und durch die kosmische Offenbarung gewirkten Eindrücke, deren das Subject eben unmittelbar, d. h. im Gefühle, inne wird.

Wir gehen sofort über zu der Religion, wie sie sich gestaltet durch die Heilsoffenbarung, vor Allem durch die Selbstoffenbarung Gottes in Christus, — zu den Eindrücken des Wortes, in welchem der heilige Geist selbst wirksam ist, um im Anschluß an die eingepflanzten Grundzüge des menschlichen Wesens einen Zug nach oben zu erregen und endlich selbst als Princip des Lebens das Subject zu erfüllen. Wo anders ist nun die ursprüngliche Stätte für die Wirksamkeit solcher Eindrücke zu suchen, als in eben demselben Mittelpunkte des menschlichen Wesens, in welchem auch schon die an den Menschen gebrachten sittlichen Gebote einen Wiederhall gefunden und hiedurch sich bewährt und bezeugt haben? und sind sie so nicht ursprünglich immer Gegenstände eines ebenso unmittelbaren Innewerdens wie jene Gebote? — Jesus nennt sich selbst die Wahrheit: sie prägt sich in ihm auch objectiv aus; wer sie in ihm erfäßt, dem wird sie auch als ein Ganzes objectiver Erkenntniß sich darstellen. Aber Jesus bringt die Wahrheit, die in ihm ist, nicht in der Weise, wie man sonst Wahrheiten systematisch der Intelligenz zu entwickeln und objectiv zu deduciren pflegt, an das Bewußtseyn seiner Zuhörer. Er spricht den heiligen Willen des Vaters aus und offenbart sich selbst als

den Heiligen; von was Anderem aber erwartet er die entscheidende Wirkung auf die Ueberzeugung der Subjecte als von demjenigen Eindrucke, welchen diese, wenn sie noch nicht sittlich verhärtet sind, in sich unmittelbar erfahren müssen? Er kündigt des Vaters Gnadenwillen an und schließt die Fülle der eigenen Gnade auf: das ist der eigentliche Zweck seines Kommens in die Welt; aber Vertrauen zur Gnade eines Anderen können ja die stärksten Beweise und auch die besten thatsächlichen äußeren Erweisungen nie anregen, wenn nicht durch diese Erweisungen ein wirksamer, unmittelbar sich fühlbar machender innerer Eindruck erreicht worden ist. Wären Gott und der Mensch auch vermöge des ursprünglichen menschlichen Wesens, nicht erst vermöge des abgefallenen Willens, einander fremd, so würden auch die Auerbietungen der Gnade nichts wirken; sie würden dem Menschen innerlich unverständlich bleiben. Nun aber macht im Menschen, auch da der Wille abgewandt ist, doch die Grundlage seines Wesens sich noch geltend; es ist das Bedürfniß der Gemeinschaft mit Gott da; aus solchem Bedürfniß müßte, wie aus jedem Bedürfniß oder Mangel des natürlichen und geistigen Lebens, ein Drang und Trieb nach Befriedigung hervorgehen, wenn des Menschen persönliche Richtung es dazu kommen ließe: so nun geht aus dem Zusammentreffen desselben mit dem Eindruck der Gnadenerweisungen wenigstens ein Gefühl davon hervor, daß das Verlorene, nämlich das höchste Gut selbst sich selber dem Menschen darbiete. Und zwar ist dieß ein Gefühl der Rührung, in welchem der gerade jetzt au's stärkste erwachende Schmerz über die bisherige Disharmonie der wollenden Persönlichkeit mit ihrem Gott und ihrem eigenen Wesen überwogen wird durch's Gefühl einer ohne eigenes Zuthun wieder dargebotenen vollkommenen Harmonie und Gemeinschaft. Das Zusammenseyn der beiden Seiten, welche so in der Rührung vereinigt sind, scheint uns überhaupt das eigenthümliche Wesen jeder Rührung, die man mit der religiösen zusammenstellen kann, auszumachen; wir erinnern uns, daß Carblom mit ihr die „theoretische“ Rührung zusammenstellt, welche eintrete bei Lösung einer Spannung angestregten Denkens und welche Resultat davon sey, daß die Totalität des Objectes den erkennenden Geist ergreife; wir sind jedoch der Ansicht, es entstehe die Rührung, welche Carblom

meint, vielmehr aus einem, wenn auch oft nur unklaren Zusammenhange vom Gefühl eigener bisheriger Noth und vom Gefühl einer uns nunmehr plötzlich geschenkten Befriedigung und es werde ein Denker, der in solchen Fällen nicht wenigstens noch unwillkürlich etwas von oben erhalten zu haben fühle, trotz aller Lösung der Denkspannung doch nicht gerührt werden. Jedenfalls aber wird das Gefühl der religiösen Nüchternheit selbst an derjenigen Stelle, die wir ihm hier angewiesen haben, als ein für die Entstehung des Glaubens nothwendiges, als welches eben Carlblom es darstellen wollte, vollkommen müssen anerkannt werden.

Man pflegt beim Gange der Heilsaneignung die Buße oder Reue und den Glauben auseinander zu halten. In dem, was soeben ausgeführt worden ist, liegt schon die Hinweisung auf die Bedeutung des Gefühls für jedes von Beiden, denn zur Buße kommen wir ja eben durch den Eindruck der göttlichen Heiligkeit, und der Glaube als ein seligmachender ist das Ergreifen der göttlichen Gnade; nur darf nicht übersehen werden, daß auch schon der heilsame Schmerz über die Sünde nicht möglich ist, ohne daß zugleich die Gnade gefühlt, ein Anfang im Glauben an sie gemacht worden ist; denn unter bloßen Eindrücken der Heiligkeit ohne Eindrücke der Gnade würde der Wille immer, so weit er könnte, das Bewußtseyn von denselben abwenden, und wenn er es je nicht mehr vermöchte, so müßte gerade das Gefühl von der Harmonie der göttlichen Zeugnisse mit dem eigensten inneren Wesen, in Verbindung mit dem Gefühl von der ohne Gnade unlöslichen Disharmonie zwischen dem persönlichen Charakter und zwischen jenen Zeugnissen und jenem Wesen, das Subject verzweifeln machen.

Mit all den hier erörterten Gefühlen aber haben wir doch noch nicht den Glauben selbst. Der religiöse Gegenstand ist auch noch nicht wirklich in's Subject eingegangen. Auch diejenige Nüchternheit, von der wir soeben gesprochen haben, ist weder, wie es bei Carlblom hin und wieder erscheint, dasjenige, wodurch der Eintritt geschieht, noch, wie er meist sich auszudrücken pflegt, immer schon Ausdruck von erfolgtem Eintritte. Sondern wir müssen auf das zurückkommen, was zuvor über das eigentliche Wesen des Glaubens gesagt worden ist: der Glaube selbst tritt erst ein und eignet den Gegenstand an, indem das im Wort nahe

gebrachte, im Gefühl aber mit Unbedingtheit sich geltend machende Zeugniß von der sittlichen, wollenden Persönlichkeit angenommen wird.

Da will Gott dann einziehen nicht bloß wie ein Object der Erkenntniß, sondern in realer Mittheilung und Innewohnung durch seinen Geist. Da erheben sich dann die bisherigen Eindrücke, indem sie fortwähren, auf eine höhere Stufe. Die heiligen Anforderungen treffen nicht mehr zusammen mit solchen inneren Grundnormen, von welchen die Persönlichkeit sich abgekehrt hat, sondern mit dem die Persönlichkeit durchbringenden neuen göttlichen Wesen selbst; und wir meinen, die Zustimmung zu ihnen müsse dann mehr und mehr nicht mehr in einem kalten Pflichtgeföhle sich ausdrücken, welches kalte Gefühl ein J. G. Fichte, der scharfsinnigste unter den neueren, rein philosophischen Untersuchern desselben, noch als ein an sich nothwendiges meinte deduciren zu müssen, sondern sie müsse mehr und mehr selbst auch mit dem Geföhle der reinsten, freudigsten Befriedigung sich aufdrängen. Das Gefühl davon aber, daß Gott in Gnaden uns nahe gekommen ist, wird in Kraft des Geistes zu einem Geföhle davon werden, daß er uns als die Seinigen schon besitzt und festhält; und es wird hiezu kommen auch ein Gefühl von dem, was wir in uns selbst mitgetheilt erhalten haben, weil gemäß dem Wesen des bewußten Lebens eben auch der eigene Inhalt dieses Lebens in's Bewußtseyn muß erhoben werden. Und das Gefühl dieses Sehns Gottes für uns und dieses Sehns Gottes in uns wird, weil darin unserem innersten Wesen und unsern höchsten Beziehungen genug gethan ist, das Gefühl der Seligkeit seyn.

Wenn in dieser Weise der Inhalt des Glaubens, um angeeignet zu werden, vor Allem ein Gegenstand des Geföhles geworden und das Subject hiemit wesentlich an Zeugnisse des Geföhles gewiesen seyn soll, so werden sich gegen diese Bedeutung des Geföhles dieselben Bedenken erheben wie gegen die Bedeutung, welche dem Gefühl schon für das Gebiet des Sittlichen überhaupt von uns ist beigelegt worden. Die Antwort aber wird ebendarum auch beidemale dieselbe seyn.

Das Interesse aber, in welchem wir diese Bedeutung des Geföhles besonders hervorheben zu müssen glauben, hängt mit

dem, auf welches bei der Bestimmung vom Grundwesen des Glaubens hingewiesen wurde, sehr enge zusammen. Indem wir dort einer falschen Gefühlstheorie entgegentraten, wahrten wir die Auffassung vom Verhältnisse zwischen Gott und Mensch als von einem Verhältnisse realer und persönlicher Gemeinschaft; das Bestimmwerden des Menschen in der Religion ist nicht bloß ein Bestimmwerden natürlicher Art, sondern ein sittliches, persönliches, welches auch die Persönlichkeit des bestimmenden Gottes selbst voraussetzt. Hier dagegen haben wir Theorien entgegentreten, welche den Menschen, während sie sein geistiges Wesen als solches geltend zu machen vorgeben, in Wahrheit zu einer unmittelbaren Berührung und Gemeinschaft mit Gott nicht kommen lassen oder wenigstens keine Rechenschaft darüber geben, wie eine solche für den Geist eintreten könne. Es treffen darin der Rationalismus und das, was Carlblom den orthodoxen Intellectualismus nennt, zusammen. Für jenen ist und bleibt Gott wesentlich Gegenstand des reflectirenden Verstandes, ohne im Mittelpunkte des Subjectes mit diesem eins zu werden. Der Orthodoxismus will eine Anerkennung Gottes, welche nicht erst und nicht wesentlich auf Verstandesthätigkeit ruhe; aber er hätte erst zu zeigen, wie dieselbe dann als eine echte, redliche, als Sache eigenster Ueberzeugung, zu Stande komme. Da droht dann die Gefahr, daß unter dem Namen des Glaubensgehorsams, welchen Begriff wir oben als einen sehr richtigen anzuerkennen hatten, etwas geradezu Unsittliches zugelassen, ja thatsächlich angeregt und gefördert werde. Wir meinen einen sogenannten Glaubensgehorsam, bei welchem die geforderte innere Aneignung gerade nicht stattfindet. Es kann ein solcher bis zu einem gewissen Grade recht wohl zu Stande kommen. Der Wille entschließt sich, ein vorgeschriebenes Bekenntniß der Wahrheit einzunehmen, und es kann ihm bis zu einem gewissen Grade einfach dadurch gelingen, daß er den Verstand abhält, noch über Gegengründe zu reflectiren, und antreibt, in ein durch logische Consequenz möglichst fest zusammenhaltendes System von Vorstellungen sich zu bannen. Aber der Wille thut dieß eben nicht deswegen, weil im eigenen Innern des Subjectes die Gotteswahrheit unbedingt sich bezeugt hat. Er thut es somit aus andern Motiven, dergleichen mancherlei, oft fast unbewußt, sich geltend machen. Da

wirkt der Eindruck bloß menschlicher Autoritäten, indem das Subject die Schwäche seines eigenen Erkennens und die Ueberlegenheit Anderer in der Erkenntniß fühlt, über die beunruhigende Frage aber, ob denn diese Erkenntniß Anderer darum eine unbedingt wahre und sichere sey, sich wagt; es wirkt die innere Verzagttheit des Subjectes, welches daran, daß die Wahrheit wirklich auch ihm sich innerlich bezeugen könne und wolle, verzweifelt; es wirkt ja wohl gar auch der Wunsch, äußerer Verlegenheiten und Conflictes überhoben zu seyn. Das Subject beugt sich da, und es wird ihm diese Beugung von Andern und wohl auch von ihm selbst zum Verdienst angerechnet; aber es ist nicht wirklich Gott, vor was es sich gebeugt hat. — Wenn Carlblom die Zumuthung, daß das Subject sich vor der Erfahrung und ohne dieselbe der erkannten Heilswahrheit unterwerfe, für etwas psychologisch und geistlich Widersprechendes erklärt (S. 34), so müssen wir beifügen: die Gefahr einer scheinbaren Unterwerfung dieser Art ist eine nur gar zu allgemeine. Ueber die Frage, ob diese oder ob offener Rationalismus schlimmer sey, sind wir keinen Augenblick im Zweifel.

In der bisherigen Ausführung selbst haben wir nun aber bereits wiederholt denjenigen Punkt berührt, von welchem wir werden auszugehen haben, um auch die Stellung zu würdigen, welche im religiösen Proceß einer Thätigkeit der Intelligenz doch schon von Anfang an zukommt. Wir haben gesehen, wie ein unmittelbares Innwerden dessen, dem der Glaube sich unterwerfen soll, stattfindet. Aber wir haben hiebei immer vorausgesetzt, daß der Gegenstand, welcher den Eindruck auf's Gefühl machen soll, erst im Wort und in der Vorstellung uns muß nahe gekommen seyn; und wir glauben, dieß als einfache Thatsache des geistigen Lebens voraussetzen zu können. Vorstellungen aber aufzunehmen, ist schon Sache desjenigen Vermögens, welches wir allgemein als Erkenntnißvermögen zu bezeichnen pflegen. — Eben dasselbe Gesetz gilt ja auch für die Entwicklung des sittlichen Gefühles überhaupt: es tritt hervor als Innwerden des tiefsten innern Eindrucks, — aber eines Eindrucks, zu welchem es nicht kommt ohne Anregung durch andere Personen mittelst des zunächst durch die Intelligenz zu

fassenden, in's Verständniß aufzunehmenden Wortes. — Schleiermacher (der christl. Glaube § 4) tritt der Meinung entgegen, als ob das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch irgend ein vorheriges Wissen von Gott bedingt sey. Allein so entschieden wir darin beistimmen, daß wahres Wissen von Gott erst Folge des Gefühls ist und daß die Unbedingtheit jenes Gefühls nicht in Klarheit verstandesmäßigen Wissens ihren Grund hat, so glauben wir es doch als eine nicht einmal denkbare Thatsache betrachten zu müssen, daß jenes Gefühl wirklich in einem mit der Vorstellung von Gott noch gar nicht bekannten Subjecte irgendwie kräftig sollte eintreten können. — Das Erste wird so immer seyn, daß der Inhalt der religiösen und sittlichen Wahrheit so weit im Worte ausgedrückt und zu dem schon vorhandenen Inhalte der Vorstellungen des Subjectes in Beziehung gesetzt wird, daß er überhaupt Gegenstand des Bewußtseyns werden kann. So erst wird er im Gefühlseindruck auch den Mittelpunkt des Lebens ergreifen und selber vom Glauben ergriffen werden können.

Wenn wir ferner die religiöse Wahrheit als eine anerkennen, die zwar dem Gefühle des Subjectes sich bezeugt, die aber doch keineswegs ein Widerschein bloß subjectiver Empfindungen ist, sondern so, wie sie geglaubt wird, die höchsten Realitäten objectiv und in objectivem Zusammenhange darstellt, so muß, gemäß derjenigen Beziehung zwischen dem Realen und dem Erkenntnißvermögen, auf welcher alle Möglichkeit der Erkenntniß beruht, wenigstens das Formale jenes Zusammenhanges schon für die Intelligenz jedes denkenden Subjectes sich geltend machen, das sich auch nur einmal mit der Phantasie, ob auch noch ohne alle innere Zustimmung und ohne Einblick in jene Realitäten selbst, in das vorgelegte Object hineinversetzt hat. Das ist noch keine wirkliche und auch noch keine religiöse Erkenntniß; und im Vertrauen auf eine solche Erkenntniß kann ein Mensch sogar gerade den Keimen wahrer Religiosität in seinem Innern sich widersetzen. Aber sie hat doch schon einen großen Werth, indem sie da, wo nicht vornweg Abneigung gegen die innere Aneignung der Wahrheit obwaltet, dieser Aneignung kräftig wird dienen können; denn wie der Wille gar leicht und unwillkürlich nach Verstandesgründen greift, welche der Objectivität jenes Wahr-

heitsgehaltes sich entgegenstellen lassen, um hiedurch die Anerkennung der im Gefühl sich offenbarenden Zeugnisse, die ja für ihren Inhalt eben jene Objectivität in Anspruch nehmen, zu hemmen, ja die innern Eindrücke schon bei ihrem ersten Hervortreten ins Bewußtseyn zu lähmen: so ist es umgekehrt allen solchen Hemmungen gegenüber von großem Einfluß, wenn dem menschlichen Geiste, auch ehe noch sein inneres Leben erregt ist, jener Inhalt in demjenigen umfassenden und sichern eigenen Zusammenhange und in demjenigen Zusammenhange mit den allgemein anerkannten Thatsachen des Weltlebens und Seelenlebens vor Augen gestellt wird, welcher auch für den Verstand des noch Unbekehrten sich nicht verbirgt. — Wenn dann ferner innere Eindrücke erfolgt sind und der Mensch angefangen hat, irgendwie willig sie in sein Bewußtseyn aufzunehmen, so wird schon hiemit auch der Anfang dazu geschehen, daß jener Inhalt dem Geiste sich belebe und wirklich innerlich verständlich werde, — ohne daß darum schon vollkommen oder auch nur in demselben Maße, in welchem auf Grund solcher Erfahrung das Verständniß zunehmen muß, die ungöttliche Willensrichtung selbst in ihrer Wurzel überwunden und die neue gepflanzt seyn müßte.

Wir bleiben dabei, daß, wo noch gar keine innere Erfahrung mittelst des Gefühles und gar keine Bewegung des dem Gefühle Raum gebenden Willens stattgefunden hat, weder von eigentlichem Verständniß noch von Religiosität oder von religiöser Anerkenntniß der Wahrheit die Rede seyn kann. Es ist da noch keine Erleuchtung, kein Licht im Subjecte da; es ist da, — wenn wir die Termini „notitia“ und „assensus“ beiziehen wollen, — weder schon ein echter assensus noch auch nur eine volle und richtige notitia möglich; es ist unrichtig oder zum mindesten schief, wenn die alten Dogmatiker die notitia cum assensu conjuncta bloß in den intellectus, und dagegen in die voluntas erst und bloß die fiducia verlegt haben (Philippi S. 49). Aber eine gewisse notitia muß allerdings vorausgehen. Und wenn dann ferner jene ersten Bewegungen des Willens begonnen haben, so kann es auch zu einer gewissen innern Erkenntniß und zu einer gefühls- und verstandesmäßigen Anerkenntniß kommen, hinter welcher doch der Wille noch zurückgeblieben ist. An diese kann und wird dann auch die Thätigkeit der Bußpredigt und

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Vierter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1859.

Das Zeugniß des Apostels Paulus über die ihm gewordene Christus = Erscheinung.

Von H. Baret¹⁾.

Es ist ohne Zweifel ein schlimmer Umstand, daß in dem dem Stoffe nach nahezu wichtigsten Theile der Evangelien, den Berichten über die Auferstehung Jesu und die Erscheinungen des Auferstandenen, die Harmonistik die allerschwierigste Aufgabe zu lösen hat, oder vielmehr, darf man wohl sagen, eine Aufgabe vor sich sieht, welche sie niemals lösen kann. Längst schon würde daher die corrosive Kritik die Auferstehung Jesu unter die Mythen geworfen haben, wenn sie es mit den Evangelien allein zu thun hätte; allein diesem Gewaltstreiche setzte das Zeugniß des Paulus, namentlich 1 Kor. 15. einen unübersteiglichen Damm entgegen. Daß die Apostel und daß viele Jünger, einzeln und zusammen, wirklich Erscheinungen des Auferstandenen gehabt zu haben glaubten, läßt sich Angesichts jenes gewaltigen Zeugnisses nicht leugnen. Gleichwohl, sagt man nun (Baur Christenth. der 3 ersten Jahrh. 1853. S. 39 ff.), liegt es außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung, was die Auferstehung an sich ist. Denn über den Glauben der Jünger kommen wir ja doch nicht hinaus: die Thatsache ist ja für uns zunächst nur eine Thatsache ihres Bewußtseyns. Wohl; aber ob das Hervortreten dieses Bewußtseyns selbst, und zwar eines solchen Bewußtseyns, einer solchen todesfreundigen Gewißheit nicht zu seiner Erklärung die wirkliche Thatsache fordere, dieß, sollte man meinen, muß

¹⁾ Vgl. Jahrb. 1858, I.: Paulus und Jesus S. 21. 22. 76. Anm., auch Ewald's Jahrb. der bibl. Wissensch. IX. S. 249 f.

Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung und Untersuchung werden, so gut als z. B. die Thatsache, daß der Messiasbegriff auf Jesus übergetragen wurde, gerade von einem solchen Geschichtsforscher am sorgfältigsten zu erklären und denkbar zu machen wäre, welcher von der Person Jesu selbst alles dasjenige wegnimmt, was den Eindruck machen konnte, daß er der Christus und Sohn Gottes sey. Aber eben über jenen wichtigsten Punct werden wir völlig im Unklaren gelassen, und es scheint, es gelte bei den auf diesem Standpunct stehenden Kritikern immer noch als das Genügendste das, was Strauß L. S. II, 658 ff. (1. Aufl.) zur Erklärung der Christophanien beigebracht hat.

Wenigstens ist immer noch ganz sichtlich die Neigung vorhanden, zur Entkräftung der Zeugnisse der Evangelien den Hebel in dem paulinischen Zeugnisse anzusetzen, und weiterhin die von Paulus angeführten auch Anderen gewordenen Christuserrscheinungen dadurch zu bloß subjectiven zu machen, daß man den Hebel in der dem Paulus gewordenen ansetzt. Letztere wird, da die Apostelgeschichte ohnedem für unglaubwürdig gilt, nur bestimmt nach den wenigen und kurzen Aussagen des Apostels selbst in den wenigen noch als ächt geltenden Briefen, und auf das Maas der paulinischen Christophanie werden auch die übrigen zurückgeführt. Und da man nun weiß, daß Paulus überhaupt zu Visionen und ekstatischen Zuständen geneigt, ein Mann von großer nervöser Erregbarkeit und in dem Puncte wenigstens ein Mann von wenig Kritik war, daß er, wie 2 Kor. 12. beweist, Verzücungen und was ihm in solchen offenbart wurde, für einen realen, persönlichen Verkehr mit einer überirdischen, himmlischen Welt nahm; da er ferner 1 Kor. 15. nichts von leiblichen Erweisungen des Auferstandenen erzählt, dergleichen die Evangelien erzählen, sondern sich nur auf das magere, zugleich sehr subjectiv klingende *ὡφθην* beschränkt, da ferner (vergl. Hase Neue Propheten S. 333. 335) ein in Vielen gleichzeitig entstandener visionärer Glaube auch sonst als Thatsache vorkommt: so hat man alle Mittel beieinander, die Christophanien aus der Sinnenwelt in die Innenwelt, aus der Geschichte in die Seelenlehre, aus dem Wissen in das bloße Meinen zurückzudrängen, und die leuchtendste Thatsache der Weltgeschichte, an welcher auch alle dem Christen so wesentliche prophetische

Weltbetrachtung ihren festesten Halt hat¹⁾, mit der kalten Formel von der Hand zu weisen, was sie an sich sey, könne nicht Gegenstand der geschichtlichen Untersuchung seyn.

Wir untersuchen nun hier nicht das Recht und die Möglichkeit, die den andern Aposteln und Christen gewordenen Erscheinungen vom Gesichtspuncte der dem Paulus gewordenen aus zu beurtheilen und sie als ihrer Natur nach ganz gleichartig mit dieser zu behandeln, sondern möchten nur den in der Ueberschrift genannten einzelnen Punct näher erörtern. Die Hauptfrage, an welcher Alles hängt, ist die, wie weit und in welchem Sinne die dem Paulus gewordene Offenbarung Jesu eine innere oder eine (zugleich auch) äußere gewesen sey. Sie hat schon oft die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der Verfasser will jedoch im Folgenden die reiche einschlägige Literatur nicht genauer berücksichtigen, sondern sich soviel möglich nur an den paulinischen Text halten, und sich dabei auf den von Baur (Paulus und Christenthum der 3 ersten Jahrh.) eingenommenen Standpunct stellen, wornach mit Ausschluß der Aussagen der Apostelgeschichte lediglich Paulus selbst in seinen unbestrittenen Briefen zu hören ist.

Neander nämlich (Gesch. der Pflanzung u. s. w. 4. Aufl. 1847) hat sich die Aufgabe, den bloß innerlichen Charakter der dem Paulus gewordenen Offenbarung Christi zu bestreiten, und eine reale, äußerliche Erscheinung zu behaupten, insofern sehr erleichtert, als er sich (S. 146. 149) doch hauptsächlich wieder auf die von der Apostelgeschichte (wenn gleich 22, 9. von 9, 7. abweichend) erzählte Thatsache beruft, daß auch die Begleiter des Paulus von dem, was vorging, einen dem des Paulus analogen äußeren Eindruck erhielten. Denn eben dieser Zug wird von Baur bekanntlich als ein sagenhafter, mythischer, oder gar als ein von dem Verf. der Apostelgeschichte erdichteter angesehen. Und erst nachdem die Kritik die Begleiter des Paulus entfernt, ihnen das Sehen und Hören bestritten und den Apostel isolirt hat, macht sie ihn selbst streitig, daß er Christum wirklich gesehen und gehört habe, so gerne sie ihm auch seinen Glauben

¹⁾ Diese Seite der Auferstehung Jesu ist von Niemanden besser entwickelt worden, als von Martensen Dogm. Berl. 1856. §. 172. S. 295—298.

läßt, Christum wirklich gesehen und gehört zu haben. Wir fassen unsere Bemerkungen in folgende Sätze zusammen.

1. Diejenige Stelle, an welcher Paulus am unzweideutigsten von seiner Befehung spricht, ist Gal. 1, 15. 16. Hier ist nun allerdings zuzugeben, daß er seine Befehung als einen inneren Vorgang beschreibt. In ihm offenbarte Gott seinen Sohn, und zwar mit dem Zweck, daß er die gute Botschaft von demselben unter den Völkern, d. h. den Nichtisraeliten verbreiten solle. Er faßt hier beides zusammen, daß er durch Gottes Wohlgefallen und Berufung Christ und daß er dadurch Apostel wurde: das Christwerden liegt in den Worten ἀποκαλύπτει — ἐν ἐμοί, das Apostelwerden in den Worten ἵνα — ἔθνησιν. Eine innere Erleuchtung und ein Antrieb, eine Sendung nach außen trat in und miteinander ein. Von einer äußeren Erscheinung Jesu ist hier und im ganzen Briefe nirgends die Rede. Er sagt nicht: es gefiel Gott mich seinen Sohn sehen zu lassen, sondern nur: ihn in mir zu enthüllen. Und so konnte er sich ausdrücken, ob nun seine Befehung rein geistig vor sich gegangen, oder ob sie mit einer äußeren Offenbarung Jesu verbunden und durch diese gewirkt war, wenn er nur die Absicht hatte, — nicht zwar wie Neander a. a. O. 151 es ausdrückt, „die selbständige Quelle, aus der er seine Erkenntniß der christlichen Wahrheit geschöpft, zu bezeichnen“, aber — den inneren Gehalt und die göttliche Abzweckung seiner Befehung für sich zu fixiren. Denn passender konnte beides, Gehalt und Abzweckung derselben, nicht beschrieben werden. Wie der Inhalt seines christlichen Lebens stets von ihm bestimmt wird als ein Mit Christo Leben, als In Christo Leben, oder als das Leben Christi in ihm, so war der Eintritt desselben als das Offenbar- oder Lebendigwerden Christi in ihm zu bezeichnen; und wie das Charakteristische seines Apostolats das Wirken unter den Völkern war, so war der Anfang desselben eine göttliche Sendung unter die Völker. Von jenem neuen Gehalt und dieser neuen Aufgabe seines Lebens giebt er in dieser Stelle eine Begriffsbestimmung, und führt den Eintritt, Anfang von beidem auf das göttliche Wohlgefallen und, wie auch 1 Kor. 15. auf die göttliche χάρις zurück.

Von den Mitteln, welche Gott bei Ausführung seines Wohlgefallens anwandte, spricht er hier nicht. Doch ist bemerkens-

werth, daß während Christus Gal. 1, 16. nur als Object einer göttlichen Thätigkeit auftritt, 1, 1. derselbe als das nächste Subject, welchem er seine Berufung zum Apostel verdanke, und zwar noch vor dem Namen Gottes angeführt wird. Und wenn wir zu B. 16 zurückkehren, so müssen wir, wenn wir einen Vers weiter lesen, anerkennen, daß auch bei dem ἀποκαλ. τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ dem Paulus eine ganz bestimmte einzelne Thatsache vorschwebte, welche an eine bestimmte Localität, die Stadt oder die Nähe der Stadt Damascus geknüpft war. Denn das πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν läßt sich nur daraus erklären, daß er schon in den Worten B. 16 die Vertlichkeit von Damascus als die Geburtsstätte seines neuen Lebens im Sinne trug. Wäre nun der Vorgang seiner Bekehrung ein rein innerlicher gewesen, so würde sich die Erinnerung an die Vertlichkeit, wo sie geschah, nicht noch nach mehr als zwanzig Jahren so sehr in den Vordergrund gedrängt haben, daß er, wenn er auch nur den allgemeinen inneren Gehalt seiner Katastrophe beschrieb, sogleich an Damascus denken mußte.

2. Die Aussagen des Apostels im Brief an die Galater sind nun aber auch nicht die einzigen, in welchen er von seiner Bekehrung redet. Während er dort den geistigen Inhalt seiner Katastrophe kurz beschreibt, so beruft er sich an zwei andern Stellen 1 Kor. 9, 1. und 15, 8. auch auf ein Aeußeres, nämlich ein Sehen Jesu, eine Erscheinung desselben, welche wir als die Mittelursache seiner Bekehrung zu denken haben, deren letzte, tiefste Ursache die göttliche Gnade, das göttliche Wohlgefallen war.

Aber gerade, daß dieses Sehen Christi seine Bekehrung begleitete oder verursachte, wird von der Kritik als ein Gedanke betrachtet, welchen wir nur aus der Apostelgeschichte mitbringen, welcher aber in den Worten des Apostels keineswegs liegen müsse.

1 Kor. 9. nämlich wird von Vielen auch zugleich oder gar ausschließlich auf das Sehen Jesu während seines irdischen Lebens bezogen. Diese Meinung ist aber mit Recht zurückzuweisen¹⁾.

Weiter aber, wird gesagt und zwar namentlich von Rückert,

¹⁾ Vgl. Jahrb. 1858 S. 64 Anm.

das Sehen Jesu 1 Kor. 9. kann irgend eine dem Apostel während seines Christenlebens gewordene Christuserscheinung gewesen seyn, eine Vision in einem ekstatischen Zustande; und auch 1 Kor. 15, 8. ist nicht nothwendig an die Christophanie zu denken, welche seine Befehrung zur Folge, oder wenigstens in ihrem Gefolge hatte.

Allein wenn auch an keiner von beiden Stellen die jedesmal erwähnte Christuserscheinung wörtlich und ausdrücklich mit der Befehrung des Paulus in zeitliche Verbindung oder ursächlichen Zusammenhang gebracht wird, so bekommen sie beide einen guten Sinn nur unter dieser Voraussetzung. In der ersten nämlich wird das den Herrn Jesum Gesehenhaben mit dem Apostelseyn gleichsam in Einem Athem zusammen erwähnt, daß man wohl sieht, das erstere dient ihm zur Beglaubigung und ist ein wesentliches Stück von diesem; wie wir denn auch den Anfang des Apostolats nicht denken können ohne einen ἀποστέλλων, und die Anerkennung desselben jeden Augenblick gefährdet gewesen wäre, wenn Paulus sich nur auf seinen inneren Beruf und seine Befehrung, nicht aber auch zugleich auf eine äußere Thatfache hätte berufen können. Denn befehrt waren Viele, ohne Ansprüche auf den Apostelnamen zu erheben: eine unmittelbare, persönliche Beauftragung von dem Herrn gehörte zum Grundbegriff eines Apostels von Anfang an. So muß er nun hier unter dem Sehen Jesu ein solches verstehen, welches mit seinem Apostelwerden zusammenfiel, und die Bedeutung einer für sein Apostolat grundlegenden Thatfache und keine geringere in Anspruch nehmen konnte. Ebenso erinnert in der zweiten Stelle der Ausdruck ὡςπερ τῷ ἐκτροώματι mit welchem ὡφθῆ verbunden ist, an jene gewaltsame jähe Umwandlung, welche mit ihm vorging, und wir haben diese jähe Befehrung und jene Erscheinung ebenso nahe zeitlich, sachlich und ursächlich zusammenzurücken, als sie sprachlich im Satze zusammengedrückt sind. Also weiß nicht nur der Apostel außer jener inneren Umwandlung, welche mit ihm vorging, von einem äußeren Vorgang, der Erscheinung des Herrn, sondern er bringt auch beide sichtlich in Verbindung miteinander und denkt, wenn er an jene denkt, auch an diese.

3. Und beide Momente — dieß ist unser dritter Satz — die innere und äußere Offenbarung Jesu an ihn, sind dem Apostel

gleich wichtig. Baur, Paulus S. 64, legt nicht wenig Gewicht darauf, daß „sich Paulus über die Art und Weise der Erscheinung Jesu nirgends erkläre, wie er überhaupt über diese in seinen Briefen kaum berührte und angedeutete Thatsache weit zurückhaltender sey, als man nach den beiden ausführlichen der Apostelgeschichte zufolge hierüber gehaltenen Reden vermuthen sollte; und besonders Gal. 1, 15. müsse uns abhalten, zu großes Gewicht auf die äußere Erscheinung zu legen“. — Aber: Warum ist denn Paulus über jene Thatsache so „zurückhaltend“? Weil er es gar nicht mehr nöthig hat, sie ausführlich zu erzählen: denn das hat er schon früher gethan. Es war das ἐν πρώτοις 1 Kor. 15, 3., es gehörte zu den Hauptstücken seiner ehemaligen Verkündigung, es war ein Bericht, mit welchem er gleich Anfangs unter den Korinthern aufgetreten war, und jene Thatsache war ihnen so gut bekannt 9, 1., als daß er ein Apostel sey und sie durch sein Wirken zum Christenthum bekehrt worden waren. Aus diesem Grunde und nur aus diesem brauchte er jene Thatsache nur zu „berühren“ und „anzudeuten“, nicht etwa weil ein inneres Gefühl ihm sagte, sie sey ein Noli me tangere und etwas Undeutliches, das man nicht klar machen könne. Er muß also in Korinth gerade Reden gehalten haben über jenes Ereigniß, wie wir sie etwa in der Apostelgeschichte lesen. Und wenn Gal. 1, 15. uns abhalten soll, zu großes Gewicht auf die äußere Erscheinung zu legen, so zeigt 1 Kor. 9, 1., daß das Gewicht nicht groß genug seyn kann, welches wir auf die Thatsache des Sehens Jesu zu legen haben. Denn wie er in jener Stelle über dem Inneren das Äußere, über der Offenbarung das Sehen unerwähnt läßt, so unterläßt er in dieser, neben dem Äußeren das Innere, neben und außer dem Sehen Jesu die ihm, dem Apostel, gewordene geistige Erleuchtung zu erwähnen — das Jesum Gesehenhaben ist ihm eine Thatsache, welche seinem Apostelseyn an Größe, Wichtigkeit und Bedeutung ganz ebenbürtig ist und daher unter den sein Ansehen begründenden, seine höhere Persönlichkeit constituirenden Momenten obenansteht 1 Kor. 9, 1. Warum soll denn nun der Vers Gal. 1, 15. mehr werth seyn, als der Vers 1 Kor. 9, 1.? Warum legt man nur auf jenen ein Gewicht und nicht auch auf diesen und den dem Sinne nach ähnlichen 1 Kor. 15, 8.? Ueber die ὁρασίαι

καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου von der Art der 2 Kor. 12. erwähnten ist er allerdings zurückhaltend, und die Art, wie er davon redet, muß uns abhalten, ein zu großes Gewicht auf sie zu legen, und wird uns weiter unten zu weiteren wichtigen Folgerungen führen: aber jene Erscheinung Jesu, welche mit dem Apostelwerden des Paulus in Verbindung stand, wird von ihm in ganz anderer Weise besprochen. Er unterscheidet sie als äußere, durch sein Sehen aufgefaßte deutlich von allen bloß innerlichen Vorgängen, auch seiner grundlegenden Erleuchtung, und diese äußere Offenbarung ist ihm gleich wichtig wie die innere, was wir eben beweisen wollten.

4. „Aber“ — so denkt nun der kritische Zweifel weiter — „auch zugegeben, was nicht geleugnet werden kann, daß Paulus wirklich gleich den übrigen Aposteln Jesum, den Gestorbenen, als lebendig gesehen und äußerlich gesehen zu haben glaubte, zugegeben ferner, was sich kaum wird bestreiten lassen (s. Nr. 3), daß dieses äußere Jesum Gesehenhaben ihm, auch im Unterschiede von der inneren Offenbarung, eine eben so wichtige Thatsache war, wie die letztere — wie läßt sich beweisen, daß es auch wirklich die Person Jesu war, die er sah? Und daß sein Sehen wirklich ein äußerliches Sehen war? Ueber sein Selbstbewußtseyn und sein Zeugniß, welches er freilich bona fide giebt, kommen wir nie und nimmermehr hinaus. Wir glauben ihm, daß er Jesum wahrzunehmen glaubte; dieses Formelle lassen wir stehen; aber den Inhalt des von ihm Wahrgenommenen können wir nicht als wahr annehmen, da wir nicht wissen können, bis zu welchem Grade seine Wahrnehmung objectiv sinnlicher Natur gewesen ist, und ob nicht sein tiefaufgeregtes religiöses Selbstbewußtseyn in jenem Moment jene Anschauung des verklärten Jesus miterzeugt und mitgestaltet hat. Einer der Unsrigen, etwa ein Kritiker von unerschütterlicher Kaltblütigkeit und Ruhe, würde vielleicht, wenn er einen Gestorbenen lebendig und leibhaftig vor sich gesehen zu haben behauptete, Glauben verdienen, wiewohl auch hiebei genau zu untersuchen wäre, ob er eben auch in jenem Moment, in welchen er die Erscheinung gehabt zu haben angiebt, dieser Kritiker gewesen und nicht vielmehr aus der Rolle gefallen und einer momentanen Störung der verständigen Functionen unterworfen gewesen sey: aber ein Apostel Paulus,

welcher zugestandenermaßen nicht selten in ekstatische Zustände gerieth, Offenbarungen empfang, Zungen redete, und in den höchsten pneumatischen Erregungen nicht einmal mehr wußte, ob er im Leibe sey oder nicht, ja einmal sogar meinte, in den dritten Himmel und in das Paradies gerafft worden zu seyn, ist nicht der Mann, dessen behauptete Wahrnehmung uns die objective Wahrheit einer an sich so völlig unglaublichen, aller sonstigen Erfahrung, die wir machen, widerstreitenden Thatsache verbürgen kann“. Dieß in unsern freigewählten Worten der Sinn aller alten und neuen Bedenken und Einwendungen gegen das Zeugniß des Paulus, auch z. B. der Sinn der von Baur, Paulus S. 65, geltend gemachten.

Aber eben diese ganze Argumentation kann man, glaube ich, entkräften. Allerdings nur bis zu einem gewissen Grade. Denn wenn die Forderung des Kritikers am Ende so hoch gespannt wird, daß überhaupt keine fremde, sondern nur die eigene Wahrnehmung ihn von der Wahrheit einer über unsern bisherigen Erfahrungskreis schlechthin hinausgehenden Thatsache überzeugen soll, so kann man derselben natürlich nicht mehr genügen. Auf diesem Wege ist nur Ein Thomas von der hier in Frage stehenden Thatsache überzeugt, nur Ein Saulus in einen Paulus verwandelt worden. Wir wollen nun nicht weitläufig formuliren, was der Zweifel nicht und was er billigerweise wirklich verlangen kann, um sich von der objectiven Wahrheit des paulinischen Zeugnisses überzeugen zu lassen, sondern sogleich die unsres Erachtens überzeugenden Gründe für ein nicht bloß gemeintes, sondern wahrhaft äußeres Sehen Jesu von Seiten des Apostels anführen.

a. Um das paulinische Sehen Jesu der Wirklichkeit zu entziehen und in die Innenwelt zu versetzen, darf man jedenfalls nicht den Standpunct in 2 Kor. 12. nehmen, wo Paulus von seinen himmlischen Gesichten und Offenbarungen redet. Denn gerade von diesem Kapitel aus kann man am sichersten die entgegengesetzte Ansicht begründen.

Vor Allem ist beinahe unbegreiflich, wie bis in die neueste Zeit herein manche Exegeten die eine von Paulus etwas genauer erzählte Offenbarung oder Verückung mit der Erscheinung Jesu, welche den Saulus zum Apostel machte, identificiren

und diese in jener wiederfinden können. Schon Neander a. a. O. 149 f. Anm. führt mit Recht aus, diese Ansicht habe doch Alles gegen sich. Seine vier Gründe sind mit Ausnahme des zweiten, über dem sich streiten läßt, (schlagend¹⁾); als fünfter läßt sich hinzufügen: von der Person des verklärten Christus ist 2 Kor. 12. mit keiner Sylbe die Rede: es wird weder gesagt, daß Paulus ihn gesehen, noch daß er ein Wort von ihm gehört, während die Person Christi und eine Erscheinung derselben bei jenem andern Ereignisse die Hauptsache war und als solche stets beinahe ausschließlich hervorgehoben wird.

Außer der Vers 2. 3. 4. beschriebenen einzelnen Vision konnte nun allerdings Paulus eine Reihe anderer anführen: denn er spricht von Gesichtern und Offenbarungen in der Mehrzahl B. 1. 7., hatte auch, wie es scheint, beim Beginne des Abschnittes Kap. 12. im Sinne, dieselben ausführlicher zu besprechen, wie sowohl aus der Anfangsformel *ἡλεόσονται γὰρ* B. 1., als auch daraus hervorgeht, daß er soweit rückwärts anfängt (B. 2. *πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων*). Ohne Zweifel wollte er eines dieser Erlebnisse nach dem andern schildern und dabei bis auf die Gegenwart herabgehen, wie er wohl konnte B. 6: denn er, der mehr als die erregtesten Geistesmänner in Korinth Zungen redete I, 14, 18. wird auch auf dem pneumatischen Gebiete der Apokalypse jene (s. ebendas. 6. 26.) weit hinter sich gelassen haben. Hatte er aber schon jenen ersten Beleg aus der Geschichte seines verborgenen Lebens mit Gott nur mit Zögern (2 Kor. 12, 1.) zur Sprache gebracht, so steigert sich das Widerstreben, das er

¹⁾ 1. „Hier (2 Kor. 12) bezeichnet Paulus eine Erhebung im Geiste zu einer höhern Region der Geisterwelt, bei dem, was die Bekehrung desselben veranlaßte, wird eine Offenbarung des herabgekommenen Christus für ihn, der sich bewußt war auf Erden zu leben, bezeichnet. 2. Der Eindruck dieser Erscheinung war für ihn zuerst etwas Niederschlagendes (?); jenes geistige Ereigniß war für ihn mit einer außerordentlichen Geisteserhebung verbunden. 3. Von der erstern ging das Beginnen seines christlichen Bewußtseyns aus; die zweite bezeichnet einen der höchsten Lebensmomente bei dem, der schon seit längerer Zeit in der Gemeinschaft mit Christus lebte. . . . 4. Von der hier erwähnten Bestimmung der 14 Jahre ist kein anderer chronologischer Gebrauch zu machen, als daß man nur gewiß die Zeitbestimmung für die Bekehrung des Paulus als falsch betrachten mußte, nach welcher er dieß gerade 14 Jahre später geschrieben haben sollte.“

gleich Anfangs fühlte, nach der ersten Mittheilung dieser Art zum förmlichen Widerwillen, und er schneidet sich selber das Wort ab B. 5. 6., kehrt das Schwachheitsbild seines Lebens wieder hervor B. 7—10. und spricht B. 11. nochmals gleichsam sein Bedauern und eine Entschuldigung darüber aus, daß er auch nur so viel gesagt. Warum? Vielleicht weil er diese Erlebnisse für ansechtbar, für nicht gehörig verbürgt hielt und ihm die darin vorkommenden Personen und Bilder nur die Bedeutung pneumatischer Lustspiegelungen hatten? Gewiß nicht; sondern, wie er selbst angiebt, weil er sich nicht rühmen und brüsten mochte, weil er von der Innigkeit und der himmlischen, ihn über alle irdische und eigene Schwachheit und Unvollkommenheit in die selige Gemeinschaft mit Gott und Christus hinwegreißenden Gewalt seines pneumatischen Lebens den Lesern keine zu hohen Begriffe beibringen und dadurch das Gleichheitsverhältniß mit ihnen nicht stören wollte (*φειδομαι* B. 6): zugleich allerdings auch, weil diese Erfahrungen dem individuellen, in Gott verborgenen Geistesleben angehörten. War dieß der Grundsatz des Apostels, und hat das Sehen Jesu, von dem er 1 Kor. 9, 15. redet, nur diesem pneumatischen Gebiete angehört, so müßte er von jenem Grundsatz eine unbegreifliche Ausnahme gemacht haben, indem er eben dieses Sehen Jesu, das ihm zu Theil geworden, in den Gemeinden laut rühmte, als eine der Grundthatsachen selbst in seine evangelische Verkündigung aufnahm 1 Kor. 15, 8. vgl. mit B. 1, und die realgeschichtliche Auferstehung Jesu auch mit aus dieser Thatsache bewies. Begreiflich wird dieß nur dadurch, daß jenes Sehen Jesu, von dem 1 Kor. 9, 15. die Rede ist, völlig anderer Art war, als ein Sehen in einer bloßen *ὁπτασία* und *ἀποκάλυψις*.

b. Ob in diesen nicht auch Christus selbst eine Rolle gespielt und sich seinem geistigen Auge redend und handelnd dargestellt habe, ist von mir früher ¹⁾ vielleicht ungebührlich stark bezweifelt worden. Apostelgesch. 22, 18. mag *ιδεῖν* so gut premirt werden, wie *λέγοντα*, und 2 Kor. 12, 9. mag man, wie man allerdings beinahe gezwungen ist zu thun, auch die persönlich pneumatische von dem Geistesauge des Apostels erkannte Nähe des Redenden

¹⁾ vgl. Jahrb. 1858 S. 76.

selbst hinzudenken, wie denn Paulus sich überall von dem nahen Christusgeist oder Geistchristus umschwebt weiß: um so merkwürdiger aber ist es, daß er Christum selbst, mit seiner himmlischen Leiblichkeit, im Himmel weiß und die Erscheinungen des Auferstandenen mit der Einen ihm zuletzt gewordenen abschließt. Dieß wäre wiederum nicht möglich, wenn nicht dieselbe ihrer Natur, ihrer Art nach ganz und gar verschieden gewesen wäre von diesen in der apostolischen Zeit sich noch lange fortsetzenden pneumatischen und apokalyptischen Christuserscheinungen (vgl. auch Offenb. 1, 10. 12.), die wir als Quelle der im engeren Sinne sogenannten Apokalypsen anzusehen haben (Offenb. ebdas., 1 Thess. 4, 15., Gal. 2, 2?). Und wollen wir uns klar machen, worin denn das Unterscheidende bestand, so kann dieß, da es jenen pneumatischen Christusgesichten an farbiger Sinnlichkeit der unwillkürlich imaginirenden heiligen, prophetischen Phantasie allen Spuren nach am wenigsten gefehlt hat, in nichts Anderem als in der realen Sinnesfälligkeit, wirklichen Außerlichkeit und Leibhaftigkeit gefunden werden. Nimmt man dieß nicht an, will man die Christophanien des Auferstandenen 1 Kor. 15, in das pneumatische Gebiet hinüberspielen, so ist eine so fest geschlossene Reihe von Christophanien, wie die 1 Kor. 15., eine Unmöglichkeit, das *ἔσχατον πάντων* B. 8., da die pneumatische Erregtheit auch als Quelle einer Art von Christophanien fortbauerte, völlig unerklärlich, das Bewußtseyn des Paulus und der andern Apostel, daß Christus im Himmel sey und im Himmel bleibe, bis er einst wiederkomme, ein unauflösliches Räthsel. Also gerade die Annahme von pneumatischen, prophetischen Christusgesichten und Erscheinungen dient dazu, den durchaus abweichenden Charakter des *ὁράν* 1 Kor. 9., des *ὠφθῆναι* 15. in's hellste Licht zu setzen. Und zwar haben wir hierbei die Apostelgeschichte nicht zu Hülfe gezogen, sondern uns rein an Paulus selbst in den Briefen gehalten; allerdings aber macht umgekehrt das bisher Gefundene die Berichte der Apostelgeschichte sehr glaubwürdig; das Sinnliche in denselben ist uns nicht mehr zu viel, sondern wir können eher vermuthen, daß zu wenig von den sinnlichen Umständen erwähnt ist.

c. Gesichte, Offenbarungen werden Apostelgesch. 2, 17 und

ebenso auch von dem Apostel Paulus als Wirkungen des christlichen Geistes, wo er schon vorhanden ist, angesehen, sie gehören in das Gebiet der *πνευματικά* — ohne dadurch rein subjective Phänomene zu werden. Man müßte also, um die Erscheinung Jesu aus dem Inneren des Apostels herzuleiten, seine Bekehrung und christliche Begeisterung als das Erste setzen, die Erscheinung Jesu als das Zweite, was sich, wie schon aus dem oben Gesagten hervorgeht, mit 1. Kor. 9, 15. nicht verträgt.

d. Daß Paulus gerade von der Lebhaftigkeit des von ihm gesehenen Jesus einen übermächtigen, zwingenden Eindruck erhalten hat, was eben nur durch äußeres Schauen geschehen konnte, geht auch überhaupt aus seinem Auferstehungsbegriff, in dessen Anwendung sowohl auf Christus, als auf die Christen, hervor. Das Sterben, das Begraben- und das Wiederlebendiggeworden-sein sind ihm 1 Kor. 15. drei Begriffe, die an sinnlichem Gehalt einander ganz gleich stehen. Er hat, wenn von Auferstehung die Rede ist, den Leib Jesu, den Leib der Jünger vor Augen Röm. 8, 11., diesen sterblichen Leib, welcher lebendig gemacht, mit Unverweslichkeit, Herrlichkeit, Kraft ausgestattet, 1 Kor. 15, 42. 43., pneumatisch und himmlisch werden soll, B. 46. 48. (vgl. 2 Kor. 5, 1), und zeigt durch B. 49 (vgl. mit Phil. 3, 21. und 2 Kor. 4, 10.), wie lebhaft seiner Anschauung bei diesen Bestimmungen der Leib Jesu vorschwebt. Je mehr Paulus Christum vergöttlicht und vergeistigt (so daß er zu ihm als einem allgegenwärtigen betet und ihn geradezu den Geist nennt), desto merkwürdiger ist, daß er die menschliche Persönlichkeit und reale Leiblichkeit des Erhöhten so entschieden festhält. Auch von diesem Punkte aus fällt auf den Charakter der dem Paulus gewordenen Christuserscheinung dasselbige Licht, wie von den bisher aufgeführten. — Der Apostel, welcher ohnedem das pneumatische Sehen und das gewöhnliche Sehen gut von einander zu unterscheiden wußte, wie er sogar auch *νοῦς* und *πνεῦμα* so scharf auseinanderhält, muß den verklärten und verherrlichten Jesus nicht bloß geistig, sondern auch und zwar Einmal, eben bei Damaskus, äußerlich und leiblich gesehen haben. Nur so erklären sich seine Aussagen in den achten Briefen auf genügende Weise. Es leugnen, hieße ihn zu einem *ψευδομαρτυρῶς* 1 Kor. 15, 15. oder zu einem *ἄφρων* 2 Kor. 12, 11. machen.

Die vorstehende Erörterung ist dem Unterzeichneten aus dem Nachlasse eines Hingeschiedenen anvertraut, und er hat eine schmerzliche Pflicht zu erfüllen, indem er der Trauer um einen in der Blüthe des Mannesalters verlorenen Freund hier, im Hinblick auf die gemeinsame Arbeit und die theologische Wissenschaft, welcher die Jahrbücher dienen, ein Wort des Ausdruckes leiht. Die Jahrbücher hatten in ihm einen Mitarbeiter gewonnen, dessen erster Beitrag ein glänzendes Zeugniß gab von den Gaben des reichen Wissens, des treffenden Scharfblicks und des lebendig schaffenden Geistes, der nichts berühren konnte, ohne seinen Gegenstand wesentlich zu fördern. Auch das feine, fast reizbare Gefühl für Wahrheit hat er dort bewährt, sowie den Sinn, der unbedingt die Erforschung derselben sich zum Höchsten machte, in welchem er ein wirklicher Schriftforscher war, der Alles prüfte, und bei dem jede Erkenntniß die Errungenschaft aus wirklicher Arbeit und eine Beugung vor der Macht der geschichtlichen Wahrheit selbst genannt werden mußte. Aus ihm stammt, neben dieser Gewissenhaftigkeit des Forschers, die auch die kritische Untersuchung belebende Wärme des Antheils, in welcher sich jedoch auch der persönliche, unter schweren Lebensprüfungen zu großer Innigkeit gereifte Glaube nicht verbergen mag.

Leider haben sich in seinem Nachlasse wohl die Beweise reicher biblischer Studien, aber nicht ebenso fertige Arbeiten gefunden, sowie auch über Josephus, als dessen vorzüglichsten Kenner er sich der gelehrten Welt ausgewiesen hat, mehr nur Bruchstücke. Der Unterzeichnete erlaubt sich, diesen kurzen Nachruf für einen Mitarbeiter mit dem Abdruck einiger Worte aus einem nicht lange vor seinem Tode von ihm erhaltenen Briefe zu schließen, welche mit ihrem persönlichen Bekenntnisse zugleich neben dem obenstehenden Aufsätze die Abhandlung in den Jahrbüchern 1858 I. weiter zu beleuchten dienen mögen:

„— Unter diesem Verwerfen des äußerlichen Menschen hat allerdings der innere nicht abgenommen, sondern ich sehe ein, daß auch bei mir, wie bei so Vielen, die aus Reich Gottes kommen, die Kraft sich in der Schwachheit vollenden muß. Ich hoffe auch, daß Gott endlich Alles herrlich hinausführen und den Glauben nicht zu Schanden werden lassen wird. So arm und krank ich auch innerlich bin — „dennoch bleibe ich stets an dir“, und ich hoffe in diesem Sinne das Uebrige meines Lebens vollends zu leben und in dieser Thorheit bis an mein Ende zu verharren. — — — — — Ich glaube, daß Alle, welche mit uns (in der Christologie) den allein richtigen Weg von unten nach oben gehen und als evangelische Christen wirklich redlich ein geschichtliches Verständniß zu erreichen streben, auch materiell mehr, als sie oft selbst wissen, untereinander einverstanden sind, wie das auch nicht anders seyn kann. Der Unterschied ist nur, daß die Einen im Ausbau nach oben und im Rückgang auf die übergeschichtlichen Grundlagen dogmatischer d. h. fester sind, als die Andern. Ich gestehe offen, daß ich durch einen trinitarischen Unterbau in der althergebrachten Form meinen christologischen Ueberzeugungen in keiner Weise einen festeren Halt zu geben wüßte, als sie auch ohne einen solchen schon haben, und sogar, wenn sich das Bedürfniß dazu noch stärker regen würde, als der Fall ist, aus Besonnenheit mir selbst

Heilspredigt sich anschließen bei ihrem Bestreben, noch stärkere unmittelbare Eindrücke und hiemit noch stärkere Antriebe für den Willen hervorzubringen; und in soferne kann doch von einer Wirksamkeit auf den Willen durch das Verständniß und auch — wenn gleich nicht unmittelbar durch den Verstand, so doch mit Hülfe des Verstandes selbst die Rede sehn.

Es sind hier Seiten im religiösen Proceß hervorgehoben, welche Carlblom zu wenig bei seiner Untersuchung gewürdigt hat.

Und auch gegen den Begriff des „objectiven“ Gefühles überhaupt, wie ihn Carlblom aufstellt, müssen wir nun theilweise Einsprache erheben. Unsere ganze Ausführung mußte von der Anerkennung ausgehen, daß im Gefühl, obgleich es von einem wirklichen Objecte zeugt, doch zunächst nur etwas im Subjecte selbst vor sich Gehendes empfunden wird. Carlblom nun sieht auch in dem „Sinne“, durch welchen das Afficirende erst eigentliches Object für uns werde, nur eine Seite des Gefühles selbst. Wir glauben dagegen behaupten zu müssen, und hiefür auf jede genauere Analyse des Gefühles uns berufen zu können, daß, wie das Object nur unter Vermittlung von Wort und Vorstellung an uns kommt, so auch bei der Aufnahme des Gefühlseindrucks in's Bewußtseyn immer neben dem fortbestehenden Gefühle auch schon eine Thätigkeit der Intelligenz stattfindet. Es verhält sich nicht anders auch bei der Einwirkung sinnlicher Gegenstände: durch den Eindruck, welchen sie unmittelbar auf uns machen, würden sie doch noch nicht wirkliche Objecte für unsern Geist werden, wenn nicht zugleich eine theils sondernde, theils zusammenfassende Thätigkeit des Erkenntnißvermögens auf sie sich richtete; ohne eine solche käme nicht einmal eine Wahrnehmung zu Stande.

Hieraus erklärt sich auch das mögliche Zusammenseyn sogar von großen Irrthümern in Betreff des Glaubensobjectes mit wirklicher inniger Frömmigkeit; was nur durch Irrthum der Vorstellung oder durch falsche Gedankenconsequenz mit den willig aufgenommenen Eindrücken des göttlichen Willens und der Heilbotschaft sich verbindet, wird als Bestandtheil dessen angesehen, was auf wahrhaft unbedingte Weise dem Innern sich bezeugt hat; solchem Irrthume werden die, welche eines Bessern belehren

wollen, theils durch stärkere und selbständige Betonung derjenigen Eindrücke, in welchen die wirkliche Berührung mit dem Göttlichen sich vollzieht, theils aber auch durch Aufklärung der Vorstellung und Belehrung des Verstandes selbst entgegenzuwirken haben. Andererseits wird aber dazu, daß die Eindrücke so richtig aufgefaßt werden, um zu wahrer Erkenntniß zu führen, nicht etwa bei jedem Subject eine sonderliche Ausstattung oder Ausbildung des Verstandes erforderlich seyn; denn es liegt ja in der allgemeinen Bestimmung des Menschen und im Wesen der religiösen Wahrheit, daß diese überall, wo nur entfaltetes Bewußtseyn und innere sittliche Hinfuhr zu ihr stattfindet, sich wirklich aneignen lasse; die Hauptsache wird vielmehr seyn, daß das Subject, indem diese Hinfuhr bei ihm statt hat, denjenigen Eindrücken, welche es in seinem tiefsten Wesen berühren, auch einen redlichen, einfältigen Blick zuwende und da, wo dieser Blick eigene, bisher gehegte Vorstellungen nicht bestätigt oder gar zurückgewiesen findet, auch willig von diesen lasse; und zugleich wird dieser Blick fortwährend auf die Gesamtheit derjenigen objectiven Zeugnisse sich richten, welche er da vorfindet, wo er das Leben in der Gemeinschaft mit Gott auf's klarste und kräftigste entfaltet sieht und in welchen er auch die stärkste, höchste, unwandelbare Quelle für die eigene innere Anregung und Belebung erfährt, — auf die Zeugnisse der heiligen Schrift.

Mit dem letzten Satze ist eine Hauptfrage in Betreff der erkenntnißmäßigen Aufnahme der objectiven Wahrheit angeregt, deren Erörterung freilich uns hier zu weit führen würde und auf welche auch Carlsblom noch nicht eingegangen ist. Wiefem bezieht sich das unbedingte innere Zeugniß, welches in Kraft des göttlichen Geistes den Hauptausagen über den gebietenden und gnadenreichen Willen Gottes in uns antwortet, unmittelbar auch auf den ganzen Complex der in der Schrift bezeugten Wahrheiten? und weiter, in wiefem bezieht es sich auch auf die einzelnen zur Schrift gehörigen Bücher selbst als auf vollkommene Erzeugnisse des die Wahrheit offenbarenden Gottesgeistes? Die bedeutendste neuere Untersuchung über die Lehre vom *testimonium spiritus S.*, die von Klaiber, in den Jahrb. f. Deutsche Theol. B. 2 H. 2, hat leider gerade diese Frage verhältnißmäßig sehr kurz abgehandelt.

Der Werth einer wissenschaftlichen christlichen Erkenntniß für die Religion selbst, für ihre Ausbreitung und Bewahrung, ist mit dem Bisherigen, — mit dem, was über die Bedeutung der Wahrheit als eines objectiven Ganzen und über die Erhebung der innern Zeugnisse in's Bewußtseyn gesagt worden ist, bereits begründet. Auch in Betreff der Gestaltung eines Lehrsystemes wird dann vor Allem noch jene Geltung der heiligen Schrift zur Sprache kommen müssen: werden wir nicht Wahrheiten, welche in dieser klar bezeugt und in Beziehung zu den Centralpunkten gesetzt werden, auch dann Anerkennung schenken müssen, wenn es uns noch nicht gelingt, diese Beziehung vollkommen als eine nothwendige zu erweisen? Aber auch die Bekenntnisse solcher nachapostolischen Zeiten, in welchen die Mittelpunkte der Heilslehre wieder besonders kräftig dem Glaubensleben sich bezeugt und in demselben sich geltend gemacht haben, müssen noch mehr und eingehender gewürdigt werden, als bei Carlblom geschieht; gewiß haben in der Ausprägung derselben menschliche, unvollkommene, nicht unmittelbar dem Heilsprincip entsprungene Denkformen einen Einfluß geübt, und wir sind der Ansicht, daß z. B. neuerdings Harnack in seiner Erklärung gegen Hofmann (Nachwort zu Thomasius' Bekenntniß der luth. Kirche v. d. Versöhnung u. d. Versöhnungslehre v. Hofmann's) diese Frage viel zu leicht abgemacht hat; aber kommen nicht wir in der Gegenwart durch Einwirkung einer nichtchristlichen Geistesbildung gar leicht in Gefahr, auch wirklich wesentliche Momente jener Glaubenszeugnisse als unrichtig oder wenigstens indifferent anzusehen? Die Beugung unter Schriftzeugnisse und auch die Achtung vor jenen Zeugnissen der Kirche ist neben die von Carlblom (S. 30) erhobene und gewiß ganz begründete Anforderung zu stellen, daß alle Lehrartikel als Befriedigung des Erlösungsbedürfnisses auf den geistlichen Sinn, wie dieser uns selbst aufgegangen ist, bezogen werden müssen (vgl. übrigens auch bei Carlblom selbst S. 147. 148).

Auch auf das Verhältniß zwischen dem Grundwesen des Glaubens selbst und zwischen dem Gefühle müssen wir aber endlich noch weiter zu reden kommen. Es mußte behauptet werden, daß die Eindrücke, durch welche der Glaube angeregt

wird, Gegenstand unmittelbaren Innewerdens, d. h. des Gefühles seyen, und daß diejenigen, welche dem Gefühle hier keine Stelle einräumen wollen, entweder der Antwort auf eine Hauptfrage in Betreff des Glaubens sich entziehen oder aber in offene Irrthümer hineinführen.

Allein wie nun schon oben gezeigt wurde, daß darum doch nicht das Gefühl das Wesen des Glaubens selbst ausmache, so muß nun weiter beigelegt werden, daß auch nicht etwa die Stärke des Gefühles für sich das Maaß für die Stärke des Glaubens, somit auch nicht das Maaß für die Frömmigkeit selbst ist und ferner, daß ein gewisser Theil der oben erwähnten, mit dem Glauben zusammenhängenden Gefühle allerdings mitunter, während doch Glaube und Frömmigkeit energisch fortbesteht, sogar ganz zurücktreten kann.

Ein Innewerden derjenigen Eindrücke nämlich, welche vom objectiven Worte für sich und von dem darin zeugenden Gotte hervorgebracht werden, kann freilich aus keinem religiös bestimmten Lebensmomente weggedacht werden. Denn hiemit wäre gesagt, daß solche Eindrücke für das Subject selbst gar nicht mehr vorhanden seyen; und wir ständen so wieder bei der Frage: durch was Anderes, als durch solche Eindrücke, wird denn dem Glauben die Wahrheit innerlich bezeugt? soll sein Festhalten am Worte da etwa in Verstandesgründen einen innern Antrieb haben, oder soll es ohne einen wahrhaft innerlichen Antrieb erfolgen? So redet ja auch die evangelische Lehre immer von „terrores“, welche die Bußpredigt erwecken müsse, und von einem den Glauben erweckenden innern Geisteszeugniß, das ja nur insofern, als man seiner inne wird, ein Zeugniß ist. Allein schon hier nun haben wir kein Recht, die Stärke der Gefühle zu einem Maaßstabe der erwähnten Art zu machen. Wird nur der Eindruck einmal als unbedingter, als göttliche Forderung, als göttlicher Zug gefühlt, so kann dieses Gefühl noch minder entwickelt, die Schrecken können noch weniger empfunden, der Zug kann noch in unvollkommenerer Entfaltung ein Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseyns geworden, das ganze Seelenleben kann noch weniger durchbebt und bewegt seyn, während doch der Wille bereits wahrhaft der höheren Einwirkung sich hingiebt, ja bereits auch in Kraft derselben selbstthätig wird. Und umge-

lehrt kann Gott selbst seinem Worte besondern Nachdruck geben und das Subject diesen gewaltigen Eindruck so weit zulassen, daß das Gefühl davon weiter sich entfaltet, während es doch noch viel mehr als in dem zuerst genannten Falle an eigenem Eingehen des Willens, an Selbstbeugung, an kräftigem Ergreifen der Gnade fehlt. Ist da nicht doch im ersten Falle schon mehr Glauben, schon mehr wahre Frömmigkeit vorhanden? Im zweiten Falle mag es, wie oben bemerkt wurde, auch schon zu einer weiteren Entwicklung der Erkenntniß kommen; aber so wird eben weder durch reicheres Gefühl noch durch vollständigere Erkenntniß an sich schon eine höhere Glaubensstufe hergestellt.

Insbefondere ist jedoch hier auf den schon angedeuteten Unterschied unter den religiösen Gefühlen selbst noch näher einzugehen. Mit denjenigen Gefühlen nämlich, welche unmittelbar durch die Gottesaussagen selbst und durch das Zusammentreffen dieser Aussagen mit den Grundnormen und dem Grundwesen des sittlichen, zur Gotteseigenschaft geschaffenen Geistes erzeugt worden sind, dürfen diejenigen Gefühle nicht verwechselt werden, in welchen der Mensch seines gegenwärtigen persönlichen Zustandes und der ihm schon mitgetheilten Gnadengaben und Gnadenkräfte als solcher inne wird. Gewiß gehört es zum geistigen Leben, daß auch der ganze Inhalt dieses persönlichen Zustandes Gegenstand der innern Erfahrung und des Bewußtseyns werde. Allein hiemit ist noch nicht gegeben, daß dieß immer gleichmäßig in Betreff des ganzen Inhaltes stattfinden, — daß namentlich die innere Gnadenmittheilung, welche Gott gewiß keiner von ihm zu Gnaden angenommenen Persönlichkeit vorenthält, immer auch schon gefühlt und so ununterbrochen gefühlt werden müsse. — Wir sagten von den Gefühlen der ersten Art, sie beruhen auf der zwischen den Gottesaussagen und zwischen der Grundlage unseres eigenen Wesens stattfindenden Harmonie. Aber zu unterscheiden sind nun hiervon eben die Gefühle der letzten Art; auch in ihnen werden wir einer Harmonie inne: hier aber ist es die Harmonie, welche jetzt stattfindet zwischen jenen Aussagen und jenem Grundwesen selbst einerseits und zwischen dem durch die Gnade nunmehr neu geschaffenen persönlichen Wesen andererseits; daher wird das Gefühl der letzteren Art immer ein Gefühl der höchsten persönlichen Befriedigung — es wird ein seliges, be-

seligendes Gefühl seyn. Und das ist nun die Frage, ob nicht, auch nachdem der Glaube und die Neuschöpfung schon kräftig eingetreten ist, diese Gefühle doch zeitweise ausbleiben können, indem nämlich durch eine für uns doch noch fortbestehende Beziehung zur Macht der Sünde und Finsterniß das Gefühl für die neuhergestellte Harmonie zurückgedrängt wird; es fragt sich, ob man sagen dürfte, daß in dem Maße, als solche Zurückdrängung eintritt, der Glaube noch schwach oder wieder schwach geworden sey; ob ein Glaubiger, welcher in solchem Zustande sich befindet, darum erst noch zu tieferer Buße aufzufordern ist (vgl. Carlblom S. 164), oder ob es nicht vielmehr am Plage seyn kann, ihn damit zu trösten, daß Gottes Gnade, wenn auch ungefühlt, ihn bereits umfange, und ihn dazu zu ermahnen, daß er auch in Ermangelung jener Gefühle glaube und gerade hiemit seinen Glauben erst recht bewähre.

So kommen wir also doch wieder auf einen „fühlllosen“ Glauben; und wir tragen kein Bedenken, ihn in derjenigen bestimmteren Fassung und Beziehung, welche wir der „Fühllosigkeit“ gegeben haben, gegen die heftigen Einwürfe Carlbloms zu vertheidigen, so nothwendig auch sittlich religiöses Fühlen überhaupt zum Glauben gehört.

Es muß schon das auffallen, daß Carlblom die Angriffe auf diesen Begriff in und mit den Angriffen auf einen falschen Orthodoxismus und Intellectualismus ausführen zu müssen meint, während doch als Hauptzeugen für denselben gerade solche Männer, welchen es sehr um Verinnerlichung des Christenthumes zu thun ist, werden zu nennen seyn. Auch nach Philippi's Darstellung freilich sollte man meinen, es könne sich nichts weniger zusammen vertragen als Anerkennung jenes Begriffes und Annäherung an Pietismus. Aber Carlblom selbst weiß doch, daß nicht bloß ein Luther, sondern auch z. B. ein Arndt das ihm so widersinnig Dünkende behauptet haben. Wir nennen eine der Hauptstellen aus Luther, — aus einer Zeit, in welcher er Vielen noch ganz im „Subjectivismus“ zu stecken scheint; in der Auslegung des Mat. Anf. i. 3. 1518, Erl. Ausg. 21, 210 2c. sagt er: Gott vergebe Vielen die Schuld herzlich und sey ihnen hold, während er ihnen doch nichts davon sage, sondern sie in ihren Schrecken lasse; die „heimliche“ Vergebung

sey allezeit nöthig, diejenige aber, da wir Empfindung davon haben, nur zuweilen; diejenige, welche bloß im Glauben sey, gebrauche Gott gerade mit den hohen Menschen, die andere mit den schwachen und anhebenden. Vgl. ferner z. B. in der Hauspostille Erl. Ausg. 5, 215: „Vergebung der Sünden, ewiges Leben, haben und empfinden wir nicht; — daran ärgere dich nicht, sondern halte fest an dem Worte; — hier haben wir's nur im Wort und Glauben, aber dort (in jenem Leben) in der That und Erfahrung“. Luther ist, wie wir hier und in einer Menge anderer Stellen sehen können, so weit entfernt, von den Zuständen, welche wir meinten, auf eine noch niedrige Stufe des Glaubens und des innern Lebens überhaupt zu schließen, daß er vielmehr diesen so schwach erscheinenden Glauben gerade Solche durchmachen läßt, deren Glaubensstand an sich schon besonders erstarkt ist; denn nicht etwa ironisch hat er dort von „hohen“ Menschen gesprochen. Nicht anders verhält es sich bei Arndt, vgl. z. B. im „Wahren Christenthum“ B. 2, Kap. 50—53; er redet dort von redlichen Christen, welchen aller Trost entzogen sey, — von Solchen, welche auch gar keinen Glauben mehr in sich zu fühlen meinen (Kap. 51, 5); sie sind ihm „die größten Heiligen“, „die liebsten Kinder Gottes“ (Kap. 50, 12), — die Allerärmsten nach ihren eigenen Gedanken, die Reichsten vor Gott, die Allerfernsten von Gott nach ihren Gedanken, und doch die Allerauserkorensten (Kap. 53, 20). Namentlich aber sey nun gerade noch verwiesen auf Spener und auf andere Männer, welche von seinem Einflusse berührt sind. Von Spener vergleiche man z. B. die „Theolog. Bedenken“ B. 2 S. 391. 777 2c.; B. 4 S. 133 2c.; ebend. S. 333: „es kann geschehen, daß auch ohne einig sonderbares Verschulden des Menschen nichts desto weniger zurückgezogen werde nicht sowohl Etwas der Gnaden selbst als nur deren Empfindlichkeit, daß auch zuweilen die rechtschaffensten Seelen, die die Gnade wohl angewandt, nach einiger Zeit klagen müssen“ u. s. w. Eigens mit unserer Frage hat sich Bengel's Schwiegersohn, Ph. Dav. Burk, in seinem Buch über „Rechtfertigung und Versicherung“ beschäftigt; dasselbe ist durch E. Kern i. J. 1854 im Auszug neu herausgegeben worden (Stuttgart bei J. F. Steinkopf): eine Schrift voll tiefen Einblicks in's innere Leben

und voll der trefflichsten Anweisung für's eigene Leben wie für die Behandlung fremder Seelen, — unseres Wissens auf dem größeren theologischen Markte wenig beachtet, aber vor einer Menge anderer dessen werth, wieder an's Licht gezogen zu werden; und auch Burk sieht es als sehr wichtig an, daß nicht vorausgesetzt werde, der rechte, rechtfertigende Glaube müsse auch immer die Gnade als eine mitgetheilte empfinden; dafür führt er unter Anderm auch aus Bogatzky gleichlautende Worte an. Endlich nennen wir aus der neueren Zeit einen Prediger, der sicher von einem Vorwurfe des Intellectualismus nicht getroffen wird, L. Hofacker; er schließt sich in der Belehrung eines Angefochtenen an jene Schrift Burks an; die Versiegelung, sagt er, komme erst hinter der Rechtfertigung; sie solle freilich „nicht allzu lange“ nach dieser noch ausbleiben, werde aber „oft durch die Ungeschicklichkeit redlicher Gemüther sehr aufgehalten“ (in den Mittheilungen aus Hofacker's Leben vor der Sammlung seiner Predigten).

Wir haben so ausführlich auf diese Zeugnisse von eifrigen Vertretetern lebendigen Christenthumes hingewiesen, weil ja in der Gegenwart auch Männer, welche an der evangelischen Wahrheit festhalten wollen, und selbst ein für dieselbe so begeisterter Mann wie Carlblom, doch fast unfähig erscheinen, nur überhaupt noch in solche Anschauungen und Voraussetzungen sich hineinzufinden und in ihnen etwas Anderes als Auswüchse von Orthodoxyismus zu sehen. Die Wahrnehmung von Seelenzuständen der erwähnten Art begründen dann auch das Interesse eben jener Vertreter lebendigen Christenthumes für den kirchlichen und echt paulinischen Begriff der Rechtfertigung als einen, in welchem mit der Sündenvergebung nicht unmittelbar auch schon die Application an's Bewußtseyn und das Gefühl der Seligkeit mit eingeschlossen sey; die Bestätigung, welche sie für diese Scheidung im Leben selbst finden, und der Trost, welchen sie aus jenem Begriffe für's Leben ziehen, läßt sie festhalten an einer Lehre, in welcher so mancher Neuere eine wahre Ausgeburt äußerlicher unlebendiger Anschauungsweise sieht.

Es ist ganz klar, daß Männer wie Luther, Arndt, Spener durch die Erfahrung selbst auf jene Aussagen über den fühllosen Glauben geführt worden sind; diejenigen gerade, welche am tief-

sten der Arbeit an ihrem und an Anderer innerem Leben sich hingaben, wurden am reichsten in solchen Erfahrungen und hatten am häufigsten Veranlassung, solche Belehrungen auszusprechen. — Liegen aber nicht lebendige Beispiele auch uns in der Geschichte christlicher Persönlichkeiten vor, z. B. in der Lebensgeschichte eines Luther? Und sollte sich nicht auch unter uns überall mancherlei Gelegenheit finden, solche Erfahrungen zu machen? wir zweifeln, daß es irgend einem Seelsorger bei ausgedehnterem Wirkungskreise daran fehlen sollte.

Es handelt sich um Personen, deren Besehrung in deutlichen Anzeichen und Früchten sich erwiesen, deren Glaube schon unter vielen Proben unverrückt Stand gehalten hat; so weit irgend unser Urtheil zu bringen vermag, müssen wir anerkennen, daß sie hierin unzähligen Anderen, welche über ähnliche Anfechtungen nicht klagen, voranstehen, und ferner, daß auch dem Hereinbrechen der Anfechtung ein Abfall vom Glauben oder auch nur eine bestimmte einzelne Untreue nicht vorangegangen ist. Und auch jetzt ist ein objectiver Beobachter weit davon entfernt, im Verhalten des Leidenden eine Abkehr von Gott oder eine Verminderung der Hingebung an ihn zu sehen. Im Gegentheil: das Herz des Angefochtenen ist dem züchtigenden und gebietenden Gottesworte vielleicht noch offener als je zuvor; er ringt auch eifriger als je darnach, das Gnadenwort zu ergreifen, und möchte, je mehr es ihm zu entschwinden droht, desto mehr sich daran klammern; man muß daraus auch nothwendig schließen, daß der Eindruck des Wortes, züchtigend und zugleich ziehend, fortwährend in ihm wirksam sey, — und so weit der Angefochtene noch zu ruhiger Reflexion kommt, wird er dankend anerkennen, daß, so schwach auch sein eigener Glaube sey, doch der Eindruck des Wortes selbst ihn gleichsam nicht loslasse: er wird dieses Eindruckes noch unmittelbar inne, er fährt fort zu fühlen. Aber nicht kann er selig empfinden das eigene Innere als eines, in welches nun wirklich das Wort übergegangen sey; reflectirt er auf den eigenen Glauben, dem das Wort und die Gnadenanerbietung zum wahren Eigenthum geworden seyn sollte, so will, statt des Glaubens, welchen wir gerade in jenem Ringen fortwirken sehen, ihm selbst immer nur die vom alten Menschen noch übrig gebliebene, den Glauben bekämpfende Zweifelsucht als einziger Inhalt seiner Seele

vor's Bewußtseyn treten; und die Gnade selber als eine in ihn gelegte vermag er vollends nicht zu schmecken.

Gewiß darf man in solchen Fällen von Schwäche des Glaubens reden: schwach ist ein solcher Glaube verglichen mit derjenigen vollkommenen Stärke, welche den aufsteigenden Zweifeln gar keine Macht mehr läßt und zu welcher vorzudringen der Christ bestimmt ist. Allein welch' wahrer, kräftiger Glaubensstand doch an sich noch vorhanden ist, zeigt sich ja gerade in jenem Ringen; denn von einem bloßen passiven Aushalten, wie Carlblom (S. 155. 159) meint, ist ja keine Rede; vgl. bei Spener a. a. O. B. 4 S. 333. Und im Gebete, welches gerade jetzt auf's rückhaltsloseste an Gott und immer wieder an Gott sich wendet, bezeugt sich auch eine Kraft wirklicher Zuversicht, so sehr der Leidende eben in seinem Gebet über Mangel an Zuversicht klagen mag (vgl. Spener B. 2 S. 391); hätte ich, sagt Burk (S. 74), die gläubige Zuversicht nicht, so würde ich nicht beten und flehen und zu Christo hinschließen. Namentlich aber wird das wirkliche Vorhandenseyn des Glaubens gerade jetzt auch in Früchten sich zeigen: Kraft zu großen Glaubenswerken wird zwar so wenig gefühlt als die Kraft des Glaubens an sich; aber der Wille ist, wie es nur der Wille eines im Glauben Wiedergeborenen seyn kann, voll Verlangens, jeder Pflichtforderung zu genügen, und hält auch in der Erfüllung einer solchen aus, bei deren Uebernahme er fast zu verzagen schien. Gerade auch hier also erweist sich der Glaube „als Kraftquelle für das Leben zur Ueberwindung der größten Leiden und Hindernisse“ (Carlblom S. 71); wenn jedoch Carlblom sofort sagt, wo Kraftgefühl in der Psyche wäre, müßte auch Lustgefühl seyn, so hätte er erst beweisen müssen, daß wo Kraft ist, immer auch in demselben Maaße Kraftgefühl stattfinden müsse. — Carlblom will Beispiele; wir glauben einen Ausdruck solcher Zustände schon in einer ganzen Reihe von Psalmen zu finden. Sodann heben wir als besonders belehrendes Beispiel nochmals die Anfechtungen Luther's hervor: die schwersten, welche er selbst uns schildert, fallen nicht etwa vor die Zeit seiner Glaubensreise, sondern in's Jahr 1527; wer wollte nun da behaupten, daß das Uebermaaß der Anfechtungen, in welchen ihm alles Gefühl inwohnender Gnade entschwand, in einem Glaubensstande, welcher unter dem gewöhnlichen Maaße

geblieben sey, seinen Grund gehabt habe? daß man, wenn er statt „stillen Friedens“ noch die Schrecken des Gerichtes und der Schuld verspürte, ihn nur erst noch „zu tieferer Buße“ hätte auffordern sollen (Carblom S. 163. 164)? Viel richtiger ist gewiß die Wahrnehmung, daß solche Anfechtungen, welche oft noch schwerer als die vor der Bekehrung empfundenen terrores conscientiae auf der Seele lasten, gerade über Vorgerücktere unter den Gläubigen ergehen, während dazu die Trostepfindungen und Seligkeitsgefühle, mit denen gerade Anfänger erquickt und aufgemuntert werden, oft einen gar auffallenden Gegensatz bilden; anstatt das auf einen verhältnißmäßig stärkeren Glaubensstand der letzteren zurückzuführen, sagen jene tiefen Beobachter des inneren Lebens gewiß mit viel mehr Recht: es sey freie Gottesgnade, was diese vor solchen Kämpfen noch bewahre, und es wäre zu fürchten, daß gerade bei ihnen, wenn sie schon jetzt hineingeführt würden, der innere Glaubensgrund gar noch nicht Stand hielte.

Es versteht sich, daß jene Zustände überhaupt nur möglich sind, weil eine innere Beziehung des Menschen zur Sünde und zur gesammten Macht der Finsterniß und des Fürsten derselben noch fortwährt; sie sind Krankheitszustände; der Leidende muß sich sehnen, aus ihnen erlöst zu werden, und soll durch Ausharren im Glauben und durch innere Reinigung und Heiligung emporstreben zu einem Stande der Vollendung, auf welchem jene nicht mehr statthaben können. Falsch aber ist die Folgerung, daß jene Beziehung zur Sünde gerade bei denen, welche unter jenen Zuständen am meisten leiden, überhaupt am stärksten noch fortbestehen müsse. Daß dem gerade nicht so ist, steht als Thatsache fest, auch wenn die Erklärung der Thatsache uns in geheimnißvolle Tiefen des Seelenlebens hineinführt, die Keiner, so lang er noch im Fleische wandelt, ganz durchschauen kann. Vor Allem werden wir, so weit wir Erklärung suchen wollen, uns daran zu halten haben, daß gerade durch den anhaltenden, innigen Verkehr mit Gott und seinem durchdringenden Worte jene Tiefen, in welchen auch jene Beziehungen zur Finsterniß noch wurzeln, überhaupt noch immer mehr erregt werden; nicht bloß wird das Gewissen im Gnadenstande immer noch schärfer und durch jedes Innwerden einer vorhandenen Trübung immer tiefer verlegt und erschüttert; sondern es ist, als ob in der gesammten

Erregung des inneren Grundes auch die darin noch schlummern- den bösen Triebe und Gedanken selbst oft noch viel kräftiger und ungestümer trotz allem Widerstande des in seinem Willen schon von ihnen geschiedenen Christen hervorgestoßen würden; man vergleiche, was eben auch ein Arndt über das Aufsteigen böser, ärgerlicher, lästerlicher Gedanken in frommen Gemüthern schreibt. Sicher zeigt sich dabei auch ein Zusammenhang zwischen den Wurzeln des Seelenlebens und dem leiblichen Leben; Spener (B. 4, S. 133) macht uns besonders auf den Einfluß der Temperamente aufmerksam. Auch sonst zeigen ja verschiedene Seelen oft eine sehr verschiedene, schon natürliche, und eben auch von der leiblichen Organisation gewiß nicht unabhängige Disposition zu einer mehr harmonischen, oder mehr unruhig bewegten Erhebung ihres Inhaltes in's Bewußtseyn. Nur meine man nicht, mit Hinweisung auf jenen Zusammenhang eine Erklärung fertig zu haben; überdieß entzieht sich ja auch eben dieser und das hiebei in Betracht kommende Grundwesen des leiblichen Lebens selbst unserer Durchdringung; vollends würde man schwer irren, wenn man als Ursache jedesmal einzelne bestimmte Leibesleiden ausfindig machen wollte: so treffen auch z. B. bei Luther die schwersten Anfechtungen mit den Augenblicken der schwersten körperlichen Leiden, über welche er sonst klagt, gerade nicht zusammen. — Immer aber ist die Hauptsache für uns nicht die Frage nach solcher natürlichen, psychischen und psychisch-somatischen Vermittelung und Bedingtheit, sondern die Frage nach der Absicht Gottes, der unter solchen Einflüssen seine Gnade für's Bewußtseyn zurückweichen läßt, und nach den Mitteln, um seine Heim- suchungen zu bestehen. Er erzielt, wie die erwähnten Zeugen gleichfalls einstimmig aussprechen, Bewährung, Zucht und vervollkommnung des Glaubens, welcher immer mehr lernen soll, unmittelbar auf ihn selbst sich hinzurichten und den Eindrücken seines Rufes, die ja nie aufhören, alsbald zu folgen, auch wenn der Mensch sie selbst oft nur noch schwach zu vernehmen und davon, daß er selber dem Rufe schon gefolgt und der Gnade dadurch theilhaftig geworden sey, gar nichts mehr zu fühlen meinte. Das Hauptmittel sodann ist nicht sowohl Reue über das eigene Fortsündigen, die ja freilich nie nachlassen darf, die jedoch durch die Anfechtung oft von selbst schon hinreichend erzeugt wird, als

vielmehr eben das Aussharren in einfachem Streben zu Gott hin, in Gebet, in einfachem Sichanklammern an sein Wort. Und derjenige vollkommener Zustand selbst, in welchen der Leidende mit seinem Innern erhoben zu werden wünschen darf, wird zunächst nicht der eines stets neu und stark Erregten Seligkeitsgefühles seyn, sondern vielmehr ein solcher, bei welchem er, ob auch die süßen Empfindungen fehlen, doch, wie Burk (S. 79 Anm.) sagt, im bloßen Glauben eine vergnügliche Gewißheit hat und bei welchem für ihn ein „ruhiges, stilles, ernsthaftes, männliches Reflectiren über seine Herzensverfassung“ möglich ist, unter tausend Proben sich bewährt und immer gewisser, getroster, resoluter, unbeweglicher wird.

Das Interesse, welches bei Carlblom's Angriffen auf die Vorstellung von einem nackten Glauben zu Grunde liegt, erkennen wir vollständig an; er meint nur so den Glauben wahrhaft als Herzenssache geltend machen zu können. Und mit der Art, wie Philippi und, scheint's, ebenso Harnack (in Predigten, welche Carlblom citirt, die uns indessen nicht bekannt sind) auf jenen Glauben bringt, können auch wir keineswegs einverstanden seyn. Wir meinen, die Hinweisung auf denselben habe ihren eigentlichen Ort eben in der Behandlung solcher Angefochtenen selbst. Philippi und Harnack halten ihn dem modernen Gefühlschristenthum entgegen. Es dünkt uns aber, Christen, welche hiemit gemeint sind, werden nicht bloß sehr wenig von jener Lehre verstehen, sondern sie werden damit auch noch gar nicht auf das, was ihnen vorderhand noch am meisten Noth thut, hingewiesen. Bei ihnen allerdings wird es sich zunächst darum handeln, daß sie erst noch mit größerem Ernste Buße thun und überhaupt in sich gehen; ärgern sie sich daran, daß sie den Trost der Gerechten noch nicht schmecken, so frage man sie, ob sie denn auch nur die ersten Bedingungen der Gottesgerechtigkeit wahrhaft erfüllt, — ob sie diejenigen Eindrücke, welche auch sie sicher schon verspüren können, nämlich die Eindrücke des gebietenden und rufenden Gotteswortes, gewissenhaft aufgenommen und Herz und Willen ungetheilt diesem Worte zugekehrt haben; hiezu mag ihnen eben auch der Mangel des wahren Trostgefühles zum Antriebe werden. Wir fürchten, die einfache Predigt davon, daß man überhaupt das Gefühl beim Glauben nicht brauche, wird gerade auch in der Gegenwart Hörer genug finden, Hörer aber, welchen sie

zum Verderben wird: solche nämlich, welche sich freuen, daß der Mangel an Frieden ihnen gar kein Bedenken machen dürfe, welche ferner über den Mangel an guten Werken damit, daß es auch auf diese nicht ankomme, sich hinwegsetzen, und welche alles Nöthige schon zu haben meinen, weil sie ja in rechter Erkenntniß und rechtem Bekenntnisse stark seyen. — Das aber, was Carlbom gegen unsere Erklärung jener Anfechtungen vorbringt, scheint uns Alles hinauszulaufen auf den falschen Satz, es müsse der gesammte Inhalt des Innern sogleich ganz oder wenigstens mit ganz richtiger Gegenüberstellung der darin liegenden, einander entgegengesetzten Momente in's Bewußtseyn treten und Gott selbst müsse dieß, weil seine Schöpfergedanken auf einen vollkommenen Reflex des Geistesinhaltes in der Seele hinzielen, sogleich ganz geschehen lassen (vgl. S. 70). Er möchte sagen, eine andere Entwicklung wäre eine krankhafte; wir hätten darauf nur zu erwiedern, daß auch der Wiedergeborene noch mit Krankheit zu kämpfen hat.

Absurd kann unsere Ausführung nur erscheinen, wenn man überhaupt nicht an eine wirkliche Zurechnung und Vergebung von Schuld durch Gott, noch an reale Gnadenmittheilungen glaubt, sondern hieraus nur subjective Gefühlsvorgänge macht; dann findet freilich, so weit kein Gefühl stattfindet, gar nichts statt. Wir werden so auf eine Gefühlstheorie, auf welche wir schon oben hinweisen mußten, zurückgeführt. Sie wird, so viel sie von Leben reden mag, das christliche und überhaupt das wahrhaft sittliche Leben nicht fördern, sondern lähmen und tödten.

Dagegen sehen wir gerade auch im fühllosen Glauben, wie wir ihn bestimmt haben, das, was sich uns als das Grundwesen des Glaubens überhaupt dargestellt hat, bewährt. Es ist Sache des Herzens als eines wollenden. Arndt kann (B. 2 Kap. 51) den kühnen Ausspruch thun: „so groß du gerne wolltest, daß dein Glaube vor Gott seyn sollte, so groß ist er vor Gott“; denn wenn wir von oben ergriffen, recht wollen glauben, so wird das wollende Herz auch schon recht zugreifen, hinnehmen und im Hinnehmen sich hingeben.

Anmerk. Ausdrücklich sey nochmals bemerkt, daß hier eine systematisch selbständige und vollständige Erörterung des Gegenstandes nicht gegeben werden sollte. Eine solche darf ich mir, so Gott will, für einen andern Ort vorbehalten.

verboten müßte, dasselbe zu befriedigen. Die Meinung, ein wirklich religiöses Verhältniß zu Christo erfordere eine feste Formel in dieser Hinsicht, sonst mache man sich einer Sünde gegen das 1. Gebot schuldig, wenn man Christo doch dabei göttliche Ehre zuschreibe und erweise, ist meiner Ansicht nach grundfalsch. Ohne den Unterschied zwischen *ὁ Θεός* und *Θεός* kommt ja doch auch die Kirche nicht aus, sonst müßte sie den Gottes-Namen zu einem Gattungsnamen machen, an welchem Mehrere in gleichem Sinne theilnehmen könnten, was eben den strengen Gottesbegriff aufheben würde.

Was dagegen das Neue Testament von höheren Christusanschauungen und Begriffen enthält, in das kann ich mich nicht nur finden, sondern in dem gipfelt auch mein persönlicher Christusglaube. Nur daß ich diese Anschauungen in dem flüssigen, der mannigfaltigsten Ausdrücke fähigen hymnischen und Andachtselemente belasse, in welchem sie allein lebendig und fruchtbar bleiben. Wenn die gasförmige Flüssigkeit in eine tropfbare sich verwandelt oder gar sich krystallisirt, so ist dieß der Verkaltung der Temperatur zuzuschreiben. Eben dieses Bild könnte zwar den Segner zu dem Vorwurfe berechtigen, wir begnügen uns mit nebulösen Vorstellungen: aber ich lasse mir auch das gefallen; denn nicht umsonst spielen auch in der heiligen Geschichte beim Eintritt der höchsten Momente (Verklärung, Himmelfahrt 2c.) die Wolken eine Rolle, und Wolken sind Nebel. Nur giebt es außer den Wasser- und Dunsnebeln auch Licht- und Sternennebel, und die bei uns übrig bleibenden Nebel sind Nebel der letzteren Art — meine ich wenigstens.

Daß man, wenn man auch in die nicänischen Formeln sich nicht finden kann und an der Unmittelbarkeit des strengsten, absoluten Gottwesens und der völligen Einzigkeit des letztern festhält — daß man bei allem dem doch, wie die Apostel unzweifelhaft gethan, Christum anrufen, anbeten darf und soll, scheint mir keinerlei Schwierigkeit zu haben. Nehmen schon die tiefsten Verhältnisse von Menschen zu Menschen, namentlich der Kinder zu den Vätern, bis zu einem gewissen Grade am religiösen Verhältniß Antheil, weshalb das 4. (5.) Gebot auf der ersten Tafel steht — lehrt man in der christlichen Kirche mit Recht, daß den Eltern und Obrigkeiten Gott einen Theil seiner eigenen Majestät gleichsam abtrete und Er in den Ebenbildern zu ehren sey, so muß das Verhältniß zu Christo, dem eigentlichen von Gott gesetzten Stellvertreter seiner Majestät, dem Abglanz seiner Herrlichkeit, der rechtmäßigen Obrigkeit der ganzen Menschheit, dem himmlischen Haupte der Gemeinde und jedes Einzelnen, das Maximum jenes religiösen Verhältnisses darstellen und fordern, um so mehr, da er nach seiner Erhöhung die Allgegenwart des göttlichen Geistes besitzt (*ὁ κύριος τὸ πρ.*; Mt. 18, 20. 28, 20.) und nach der durchgängigen Lehre der heiligen Schrift vom Gebet eben die Gebete für Gott (und den zu göttlicher Herrlichkeit erhobenen Erlöser) die hauptsächlichsten Reizungen und Antriebe zum Handeln bilden, welche letzteres, um mit Platon zu reden, eigentlich „außerhalb des göttlichen Chores“ liegen würde. Auch das Bild vom Leibe gehört hierher, welches gewiß eine hohe geistige Wahrheit hat. Die Bedürfnisse, die Schmerzen des letztern reflectiren sich im Haupt und reizen das Gehirn zur Thätigkeit. Wenn ich, ein Glied an Christi Leibe, und durch ihn Gott einverleibt, ihm meine Noth

Klage und ihn im Glauben anrufe, so giebt das einen ähnlichen Reiz ab wie wenn mir mein Finger wehe thut und ich dadurch mich bewogen sehe, ihn zu verbinden. Da Christus seinen hohepriesterlichen Sinn und sein herzliches Erbarmen mit all' unserer Schwachheit auch in den Zustand der Verherrlichung mit hinübergenommen hat, in welchem er der Schwachheit entrückt ist, so traue ich ihm, der von dem verborgenen Gott mir gesetzten Obrigkeit, dem „Herrn“ über Lebendige und Todte zu, daß er diesen Zusammenhang auch des geringsten Leibesheils mit ihm erkennen, inne werden und demgemäß handeln kann: denn es ist ihm ja auch alle Gewalt gegeben, wie er unzweifelhaft oft erklärt hat, und, selbst bis jetzt, nicht bloß erklärt, sondern auch bewiesen.“ — — —
C. Weissfäcker.

Versuch über die Weissagung von den siebenzig Jahrwochen,

Dan. 9, 24—27.

Von Pfarrer Fries in Memmingen.

Die neueren Verhandlungen über Dan. 9, 24. ff. lassen dem aufmerksamen Beobachter keinen Zweifel übrig, daß ein irgend befriedigendes Verständniß der Weissagung von den siebenzig Jahrwochen ohne den Weg der messianischen und zwar der direct messianischen und nicht bloß typischen Auslegung schlechthin unmöglich ist. Es genügt in dieser Beziehung einfach auf C. A. Auberlen's klassisches Werk „der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis“ (2. Aufl., Basel 1857) und auf seine siegreich durchgeführte Polemik wider alle von andern Gesichtspuncten aus unternommenen Deutungsversuche zu verweisen.

Immerhin jedoch hat auch die messianische Auffassung noch mit starken Schwierigkeiten zu kämpfen. Dieß beweisen schon die schroffen Gegensätze, in welche sowohl bei der Construction des Ganzen als bei der Erklärung des Einzelnen die hervorragendsten Interpreten dieser Richtung, namentlich Hofmann und Auberlen, auseinander gehen. Kann doch selbst die Cardinalfrage, ob nach der altkirchlichen von Auberlen vertheidigten Ansicht die erste, oder ob nach Hofmann's Darlegung die andere Zukunft Christi den eigentlichen Skopus dieser Weissagung bilde, noch keineswegs für entschieden gelten.

Durch unparteiische Würdigung und Verwerthung des Richtigen, was die beiden genannten Erklärer wider einander geltend gemacht haben, sowie durch Hervorhebung mehrerer bisher unbeachtet oder doch unbenützt gebliebener Incidenzpunkte hoffe ich zur Lösung des Problems einen nicht ganz undienlichen Beitrag darzubieten. Die Kenntniß der neueren Controverse voraussetzend und die Specialerklärung überall, wo sie für die Gesamtauffassung keinen Ausschlag giebt, bei Seite lassend, werde ich mich auf die Disquisition der entscheidenden Grundfragen beschränken. Bei der complicirten Natur des Gegenstandes erscheint es zur Vermeidung von Weitläufigkeiten am rathsamsten, eine Reihe methodisch geordneter Thesen aufzustellen und jede derselben mit den nöthigsten Erläuterungen zu begleiten.

1. Als Ziel der siebenzig Jahrwochen ist in V. 24. nicht die heilsgeschichtliche Begründung der Versöhnung und Verklärung Israels und der Menschheit, sondern die reichsgeschichtliche Vollbereitung des theokratischen Volkes beschrieben.

Diese These, im Princip mit Hofmann und Delitzsch übereinstimmend, bedarf der Argumentation Auberlen's gegenüber einer genaueren Sicherstellung. Schon einzeln genommen lassen die in V. 24. gewählten Ausdrücke, von $\text{לְבִלְיָא הַפָּשַׁע}$ an, sich nicht so leicht und sicher, als Auberlen voraussetzt, auf das Sühnopfer Christi und auf die Einwohnung des heiligen Geistes beziehen. Entscheidend aber ist, daß alle diese sechs Satzglieder durch ihr gemeinsames Verhältniß zu $\text{עַל - עֲמִידָה יְעִל - עִיר קְדֹשָׁה}$ ihre bestimmte Restriction auf die nationale Wiederbringung und Vollendung Israels an der Stirne tragen. Letzteres bedarf keines Beweises. Was aber die einzelnen Ausdrücke selbst betrifft, so haben zuvörderst die vier Bezeichnungen der Sündentilgung in ihrer Gesamtwirkung ein solches Vollgewicht teleologischen Gehaltes, daß sie unmöglich zur Charakteristik derjenigen Heilsepochen können dienen wollen, welche recht eigentlich die furchtbarste, und überdies im Context (V. 26) noch erwähnte, Schuld- und Gerichts-Katastrophe Israels unmittelbar zur Folge haben sollte. Dasselbe gilt augenscheinlich von den Worten $\text{לְהָחִים הָזֶה קָבִירָא}$, welche keinen Rückstand in der Verwirklichung der verheißenen Herrlich-

keit Israels mehr zu denken gestatten. Endlich läßt sich der Ausdruck קָדַשׁ קְדָשִׁים im Zusammenhang von Dan. 9 nicht dahin sublimiren, daß er aufhören könnte, die Cultusstätte Israels in gleichem historisch-topischen Verstande, wie zuvor in Daniels Mund מִקְדָּשׁ oder קֹדֶשׁ - הָרַי, zu bezeichnen; und Auberlen, indem er ganz gegen seine sonstige Weise jene spiritualistische Umdeutung versucht, hat übersehen, daß jener steigierende Contrast, mit welchem ihm zufolge die Verheißung eines קָדַשׁ קְדָשִׁים die Erwartungen Daniels überbieten sollte, von Daniel, in dessen Vorstellung ja der Begriff מִקְדָּשׁ jedenfalls das קָדַשׁ קְדָשִׁים schon einschloß, gar nicht hätte empfunden werden können. Zur Veranschaulichung des Gedankenkreises, in welchen die Worte קָדַשׁ קְדָשִׁים den Propheten versetzen mußten, dient vielmehr am besten die längst vor seiner eigenen Vision von ihm gekannte Vision und Weissagung Ezechiels, c. 40—48, sammt allem, was dort über קָדַשׁ, מִקְדָּשׁ und קְדָשִׁים in reichster Fülle verkündet ist.

Einige untergeordnete Wendungen der Beweisführung Auberlen's, wie z. B. die gewagte Annahme, daß die Worte יָבִיאהוּ מְשִׁיחַ (B. 26) an die Formel בָּרַת בְּרִית erinnern und so zu verstehn geben wollen, welcherlei Sühnopfer in B. 24 gemeint sey, dürfen wir übergehen, um sogleich die bedeutendste Instanz, auf welche sich Auberlen berufen hat, in's Auge zu fassen.

Von dem Gedanken ausgehend, daß Daniel mit Ablauf der siebenzig Jahre chaldäischer Herrschaft die Erscheinung des Messias zu erwarten durch das prophetische Wort berechtigt gewesen sey, stellt es Auberlen als ein Postulat hin, daß demselben nach jenem Gebete, zu welchem ihn das Nachsinnen über die siebenzig Jahre des Jeremias geführt hatte, ein Aufschluß über die nächste Zukunft des Messias habe gegeben werden müssen. Ob aber nicht Auberlen in Daniels Gebet einen anderen Sinn, als der schlichte Wortverstand befundet, hineingelegt hat? Soviel ich sehe, bittet Daniel einfach um Wiederherstellung der heiligen Stätte und um die Heimführung Israels in das Land seines Erbtheils. Daß um dieses Gnadenwerk nach erfolgtem Sturz des chaldäischen Reiches erhörlich gebetet werden könne, wußte Daniel aus Jerem. 29, 10—14.; 31, 16—19., und sein Gebet ist als die schönste Erfüllung der dort gegebenen Weisung und

Weissagung zu betrachten. Das messianische Heil aber und seinen Träger, den Messias, hatte nicht einmal die jeremianische Weissagung unmittelbar nach dem Ende des babylonischen Gefängnisses in Aussicht gestellt, und am allerwenigsten konnte Daniel, welchem erst mit dem Sturz des vierten Weltreichs (c. 2. u. 7.) die Glorie Israels gezeigt war, schon jetzt, beim Beginn des zweiten Weltreichs, die Verherrlichung Israels nahe glauben. Vielmehr mußte Daniel darauf gerichtet seyn, in jener zunächst erhofften und ersuchten Restitution Israels lediglich den Anfang einer neuen Reihe geschichtlicher Entwicklungen seines Volks, deren spätes Ziel der Triumph über das letzte Weltreich seyn werde, zu erblicken. Wenn nun Daniel durch die Botschaft des Engels Gewißheit empfing, daß er sich in diesen Gedanken nicht täusche, indem jener neue Anfang wirklich bevorstehe und jenes Ziel in göttlich bemessenen Perioden sich ausgestalten werde, so entsprach solche göttliche Antwort vollkommen dem Gebet und dem Herzensbedürfniß Daniels, und es dürfte somit obige Thesis auch aus dem Gesichtspuncte des Gesamtverhältnisses von c. 9. gerechtfertigt erscheinen. -

2. Die siebenzig Jahrwochen schließen die siebenzig von Jeremias geweissagten Jahre Babels nicht in sich, sondern nehmen erst nach völligem Ausgang derselben ihren Anfang.

Das durch gegenwärtige Thesis von vornherein reprobirte Bestreben, die in B. 26 f. angekündigten Ereignisse auf die Tyrannei des Antiochus Epiphanes zu deuten und bei dieser Epoche mit dem Schluß der 62 Jahrwochen in der chronologischen Zählung einzutreffen, mußte zu dem Wagniß verleiten, die Jahre Babels in die siebenzig Jahrwochen einzurechnen. Aber auch der geschickteste Versuch dieser Art, wie Hofmann ihn unternommen hat, scheitert an einer dreifachen Klippe. Die erste Schwierigkeit, bereits von Auberlen (p. 174) hervorgehoben, liegt in den Worten *תשבי שבעים*, welche die Signatur der 62 Jahrwochen bilden. Zwar jene von Auberlen zu streng urgirte Wendung Hofmann's, „daß es nicht sowohl darum zu thun sey, was diese Zeit über, als was am Ende derselben geschehen werde“, beruht augenscheinlich, da ja freilich Hofmann den Aufbau Jerusalems nicht an den Schluß der Periode und unmittelbar vor

Antiochus Epiphanes konnte setzen wollen, auf einem lapsus calami, und sollte wohl ursprünglich „am Culminationspunct“ oder ein ähnlicher Ausdruck anstatt „am Ende“ geschrieben werden. Aber wahr bleibt, daß unmöglich die Zeiten der Zerstörung und Verödung Jerusalems unter gleichem Charakter wie die Zeiten seiner Neugründung aufgefaßt und mit denselben unter Einen Gesichtspunct gestellt seyn können. Eine zweite Schwierigkeit, auf welche Hofmann hinzuweisen seyn dürfte, liegt in der unerklärlichen Inconsequenz, welche sofort entstände, wenn in die nach Hofmann's eigner Voraussetzung die letzte Wiederbringung Israels noch einschließenden siebenzig Jahrwochen zwar das babylonische, dann aber doch nicht auch das römische Exil miteingerechnet würde. Endlich fällt es schwer zu glauben, daß die an Daniel ergehende Engelsbotschaft jenes frühere durch Jeremias ergangene Gotteswort sollte reformiren und nun Aufschluß geben wollen, daß nicht eigentlich siebenzig Jahre, sondern vielmehr siebenzig Jahrwochen gemeint gewesen seyen. Ist ja doch das von Jeremias verkündigte Wort, in welchem zunächst nichts Anderes als Israels Befreiung nach siebenzig Jahren chaldäischer Herrschaft geweissagt worden, vollständig in Erfüllung gegangen und hinter Daniels Erwartungen, wie wir schon vorhin bei Thes. 1. zu erörtern Anlaß hatten, in keinem Stücke zurückgeblieben. Mithin bedurfte Daniel keiner Vertröstung; und noch viel weniger wäre die retractirende Umdeutung eines prophetischen Ausspruchs geeignet gewesen, ihm eine solche zu gewähren.

3. Die drei Abtheilungen, in welche die siebenzig Jahrwochen zerlegt sind, wollen jede für sich chronologisch berechnet seyn; aber ein zusammenhängendes Ganzes bilden die siebenzig Jahrwochen nicht in chronologischem, sondern in historisch-pragmatischem Sinn, als Gesamtheit aller zwischen der Befreiung aus Babel und der reichsgeschichtlichen Vollendung Israels liegenden Zeiten positiven Bestandes der Theokratie im heiligen Lande.

Die bisherigen Proteste, namentlich auch Hofmann's, gegen die Behauptung einer chronologischen Continuität der siebenzig Jahrwochen ermangelten eines genügenden Beweises und mußten es sich gefallen lassen, von Auberlen in ihrem guten Rechte ver-

kannt und wie sonderbare Willkürlichkeiten behandelt zu werden. Festhaltend an der richtigen Einsicht in die eschatologische Tragweite dieser Weissagung hatte man durch die nun drohende Gefahr, die Weissagung als unerfüllt betrachten zu müssen, sich ausreichend befugt geglaubt, eine Disjunction des einen der drei gemessenen Zeiträume von den beiden übrigen, durch Einschaltung eines ungemessenen und „im Text unerwähnt gebliebenen“ vierten, für nothwendig zu erklären. Die Mißlichkeit dieses von dem Anschein eines bloßen Nothbehelfes nicht freizusprechenden Verfahrens wird aber vermieden, sobald es gelingt, ein festes Princip aufzuzeigen, vermöge dessen die drei Zeitgruppen von $62 + 1 + 7$ Jahrwochen mit Ueberspringung eines zwischeninnesliegenden Zeitraums zu einem Ganzen von siebenzig Jahrwochen konnten zusammengefaßt werden. Diesem Erforderniß wird mit obiger Thesis entsprochen, sofern doch unstreitig die nachexilischen Perioden positiver Geschichte Israels, als eines selbständigen Volkes im Lande seines Erbtheils, durchgreifend genug von der so zu sagen nur negativ historischen Periode seiner Verwerfung und Zerstreuung unterschieden sind, um ihr gegenüber eigens für sich berechnet und ungeachtet der chronologischen Lücke unter die gemeinschaftliche Signatur der heiligen Positivität vereinigt werden zu können. Möglich, daß schon der Ausdruck שְׁנֵי עָשָׂר , dessen specifische Bedeutung sich bei so vereinzeltm Vorkommen nicht sicher ermitteln läßt, keineswegs im Sinn des Einschneidens und sohin im Tropus des Bestimmens oder Festsetzens, sondern im Sinn des Herausschneidens verstanden seyn und die siebenzig Jahrwochen als ein aus dem übrigen Welt- und Zeitlauf eximirtes Gebiet bezeichnen will. Das entscheidende Beweismittel aber, welches der Text selbst für die chronologische Disjunction der siebenzig Jahrwochen darbietet, ist bis jetzt unbenutzt geblieben, weil man die wahre Verwandtniß von B. 26., wovon sogleich in einer besonderen Thesis gehandelt werden soll, mißkannte.

4. Der in B. 26. beschriebene Zeitraum scheidet die 62 Jahrwochen von der in B. 27. besprochenen einzelnen Jahrwoche und ist mit der letzteren weder ganz noch theilweise zu identificiren.

Die entgegengesetzte Meinung gehört zu jenen räthselhaften,

aber in der Geschichte der Exegese nicht eben seltenen Irrthümern, deren altverjährte und weitverbreitete Herrschaft mit der Leichtigkeit ihrer Entlarvung außer allem Verhältniß steht. Ganz abgesehen vom speciellen Inhalt des V. 26., dessen Erörterung einer späteren Thesis reservirt bleibt, bezeichnet der gerade Wortsinne und die Form der grammatischen Verknüpfung nach vor- und rückwärts den Sachverhalt, wie die Thesis ihn ausspricht, so unzweideutig und unausweichlich, daß nur das Präjudiz, als könne außer den drei zur Summe der siebenzig Wochen vereinigten Zeiträumen ein vierter im Texte selbst nicht vorkommen, den Mißgriff einigermaßen erklärlich macht, und Niemand, der auf das Richtige nur einmal aufmerksam geworden ist, eine weitere Beweisführung verlangen wird.

5. Das Wort מָשִׁיחַ ist sowohl in V. 25. als in V. 26 Nomen proprium des theokratischen Volkes.

Für diese Thesis, oder, wenn man lieber will, Hypothese vermag ich weder auf einen Vorgänger mich zu berufen, noch einen förmlichen Beweis anzutreten. Dennoch wage ich es, dieselbe aufzustellen, weil auch der Gegenbeweis unmöglich ist, und weil, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, mehrere bedeutende Schwierigkeiten des Textes ihre einfachste Lösung gewinnen. Dabei bin ich in der günstigen Lage, mich nöthigenfalls, ohne wesentlichen Unterschied für die Gesamtauffassung, auf die subsidiäre und in lexikalischer Hinsicht leichter zu behauptende Position, daß מָשִׁיחַ den „Messias“ bezeichne, zurückziehen zu können. Was mich bestimmt, diese altberühmte Deutung vom „Messias“ nicht gleich in erste Linie zu stellen, wird später bei Erörterung der Worte מָשִׁיחַ לִי zur Sprache kommen. Für jetzt darf ich mich begnügen, zu zeigen, daß der Beziehung des Namens מָשִׁיחַ auf das Volk Israel, rein lexikalisch betrachtet, nicht nur kein positives Hinderniß im Wege steht, sondern vielleicht sogar manche biblische Analogie zur Unterstützung sich darbietet. Im Grunde läßt sich gegen die proponirte Fassung des Namens מָשִׁיחַ ein anderes Bedenken als der Mangel an Parallelstellen nicht geltend machen. Denn wenn man sich erinnert, daß Israel 2 Mos. 19, 6. מִמְּלֶכְתָּה כְּהֹנִים וְגֵרִי קָדוֹשׁ genannt und Hos. 4, 6. durch den verbalen Ausdruck מְבַהֵן לִי fast direct als כְּהֵן bezeichnet ist, und wenn man vollends erwägt, wie im Buche

Daniel selbst, Cap. 7, 13. coll. 27., das Volk Israel, was Auberlen wider die helle Evidenz¹⁾ nicht hätte leugnen sollen, als der zum ewigen Königthum eingesetzte מְלֶכְךָ אֱלֹהִים erscheint, so wird man zugeben müssen, daß in völlig gleichem Sinne auch der Name מְשִׁיחַ zur Bezeichnung des theokratischen Volkes im hohen Styl der Engelsbotschaft sich treffend eigne. Vielleicht aber fehlt es nicht einmal so gänzlich an directen biblischen Parallelen. Oder sollten nicht, in obigem Sinn gedeutet, die Stellen 1 Sam. 2, 10. und 1 Sam. 2, 35. weit natürlicher und leichter, als nach der herkömmlichen Fassung, sich erklären lassen? Und ist nicht 1 Kor. 12, 12. der Name ὁ Χριστός Nomen proprium der Gemeinde Christi?

6. Die sieben Jahrwochen B. 25a. bilden den letzten Theil der siebenzig Jahrwochen, oder was dasselbe ist, die erste Jubelperiode des tausendjährigen Reiches.

Mit dem ersten Gliede dieser Theses sind Hofmann und Delitzsch einverstanden. Das bereits von diesen Auslegern geforderte, von Auberlen heftig bestrittene Recht, die sieben Jahrwochen von den zweiundsechzig Jahrwochen zu sondern und die letzteren von aller Beziehung auf den terminus עֶרְב־מְשִׁיחַ נָגִיד auszuschließen, ist durch den Athnach²⁾ B. 25 und durch die gesonderte Erwähnung der 62 Jahrwochen B. 26., wonicht entschieden gesichert, so doch jedenfalls entschieden begünstigt. Der Beweis wird aber wesentlich vervollständigt, wenn sich erstlich

¹⁾ Diese Evidenz liegt nicht allein in dem Wechselbezug zwischen B. 13. und 27, wo man allenfalls mit Auberlens Auskunft (p. 51) sich zufrieden geben könnte, sondern hauptsächlich in den Worten עֶרְב־מְשִׁיחַ נָגִיד - עֶרְב־יְהוֹשֻׁעַ מְלֶכְךָ אֱלֹהִים, welche den entgegengesetzten terminus a quo, als Matth. 24, 30.; Marc. 14, 62.; Offenb. Joh. 1, 7., anzunehmen nöthigen und hierdurch die directe Parallelsirung von Dan. 7, 13. mit den genannten Stellen unmöglich machen.

²⁾ Zur Rechtfertigung seines Mißtrauens gegen diesen Athnach konnte Auberlen (p. 153) kein unglücklicheres Beispiel wählen, als die masorethische Behandlung des Wortes מְשִׁיחַ Ps. 22, 17., wo doch sowohl die große Masora (zu 4 Mos. 24, 9) durch ihre Notirung der Lesart מְשִׁיחַ, als auch die Marginal-Masora durch ihre ausdrückliche Unterscheidung der beiden מְשִׁיחַ in Ps. 22, 17. und Jes. 38, 13. der messianischen Deutung entschieden Vorzug leistet.

zeigen läßt, daß der Ausdruck עַד-מָשִׁיחַ קָבֵר ein specifisch eschatologisches Gepräge trägt und hiemit zu eschatologischer Fassung der sieben Jahrwochen nöthigt, und wenn zugleich ein Motiv kann ermittelt werden, durch welches die Voraussnahme der sieben Jahrwochen im Context ihre Erklärung findet. Letzteres ist doch wohl nicht so schwierig, als Auberlen vrraussetzt, wenn man nur beachtet, wie B. 25a einerseits von B. 24b durch völlige Gleichartigkeit des Inhalts attrahirt, andererseits aber an B. 25b. durch die Spannung eines polarischen Gegensatzes gebunden ist, und wenn man erwägt, wie wohlthätig es für Daniel seyn mußte, vor Allem das Bild der Glorie Israels in's Herz gefaßt zu haben, bevor die ganze Reihe der Kämpfe und Gerichte und Leiden Israels an seinem prophetischen Blick vorüberzog. Was aber die Worte עַד-מָשִׁיחַ קָבֵר betrifft, so acceptiren wir vorläufig die Ansicht Auberlen's, daß מָשִׁיחַ den „Messias“ bezeichne, und fragen nun aber getrost, ob es mit der weiteren Charakteristik desselben als קָבֵר sich vertrage, hier, wie Auberlen thut, an die erste Zukunft des Messias, an die Zeiten der Knechtsgestalt Christi zu denken. Die Mißlichkeit einer solchen Annahme ist schon bei der herkömmlichen Construction, welche קָבֵר als Apposition zu מָשִׁיחַ betrachtet, unverkennbar, springt aber noch greller in die Augen, wenn das Wort קָבֵר, wie ich zu vermuthen wage, Prädicatsbegriff ist und übersetzt werden muß, „bis מָשִׁיחַ Völkerrfürst seyn wird“.

Ist somit der eschatologische Charakter der sieben Jahrwochen im allgemeinen erwiesen, so bleibt mir noch die specielle Limitation der obigen These, nämlich die Identificirung der sieben Jahrwochen mit der ersten Jubelperiode des Millenniums zu rechtfertigen übrig. Es kann hier nicht die Aufgabe seyn, die Lehre vom tausendjährigen Reich überhaupt erst gegen Widerspruch sicher zu stellen, und ich muß mich darauf beschränken, eine genauere Verständigung mit solchen Auslegern zu suchen, in deren eschatologischem System der Chiliasmus, im Sinne der neueren Theologie genommen, einen festen Ort hat.

Aus Gründen, welche später, bei Erklärung von B. 27., in ihr volles Licht treten werden, glaube ich in B. 25a. den terminus a quo nicht mit Hofmann und Delitzsch von derjenigen Wiederherstellung Jerusalems, welche der antichristlichen Ver-

störung vorausgehn, sondern von jener, welche dem Untergange des Antichrist folgen wird, verstehn zu müssen. Aber auch ganz abgesehen von B. 27. scheint mir der in B. 25 selbst angelegte Gegensatz zwischen einer nur vorläufigen und zwischen der wahren Aufrichtung Jerusalems diese Auffassung gebieterisch zu fordern. Bildet nun die letzte und eigentliche und eben deshalb so feierlich mit מְצֵאָה דָּבָר auf den göttlichen Rathschluß zurückgeführte Neugründung der heiligen Stadt den positiven Anfang der Theokratie Israels im tausendjährigen Reiche, so wird doch den Füllpunct der theokratischen Herrlichkeit erst jene Epoche bringen, mit welcher das große, in Stellen wie Jes. 2. und Mich. 4. geweissagte Werk der friedlichen Ueberwindung aller Völker sein Ziel erreicht hat. Dieser Zielpunct ist mit מְשִׁיחַ בְּנֵי דָּוִד, nach der oben vorgeschlagenen Uebersetzung, kurz und treffend bezeichnet, mag nun מְשִׁיחַ als Name des „Messias“ oder, wie ich im Hinblick auf B. 26 für wahrscheinlicher halte, als Name des Volkes Israel gedacht seyn. Daß das Wort בְּנֵי דָּוִד sich dazu eignet, das Haupt eines Universalreiches zu bezeichnen, wird nicht allein durch Jes. 55, 4. außer Zweifel gesetzt, sondern überdies im Context unsrer Stelle selbst durch die augenscheinliche Contrastirung des מְשִׁיחַ בְּנֵי דָּוִד mit dem מְשִׁיחַ הָרִבָּעִי, dem aus C. 7, 7. bekannten Haupte des vierten Weltreichs, bestätigt. Endlich daß die schließliche Ausgestaltung und Vollbereitung der Theokratie das Maß und die Signatur einer heiligen Zubeleperiode trägt, dürfte ansprechend genug seyn, um der vorgetragenen Auffassung von B. 25a. gleichfalls zur Empfehlung zu gereichen.

7. Die zweiundsechzig Jahrwochen B. 25b. repräsentiren die Periode des wiederhergestellten Israels nach seiner Befreiung aus Babel und vor seinem Untergang durch die Römer.

Der dritten und vollkommenen Wiederherstellung Israels, welche B. 25a. geweissagt worden, wird sofort die erste und vorläufige Wiederherstellung B. 25b. entgegengehalten. Das contrastirende Moment liegt in der gewählten Wortfolge, nämlich in der unmittelbaren Gegenhaltung der beiderseitigen Zahlangaben, und weiterhin in den Worten רָחֹב וְהָרֹץ בְּצִוּק הָעֵתִים, welche die Begriffs-Ergänzung von מְשִׁיחַ וְבְנֵי דָּוִד bilden und von Hof-

mann auf's treffendste durch Vergleichung von Stellen wie Sach. 2, 8. erläutert sind, deutlich genug, um Auberlen's Behauptung, daß in den beiden Hemistichen von B. 25. nur ein und derselbe Wiederaufbau Jerusalems gemeint seyn könne, außer Geltung zu setzen. Die grammatische Verbindung aber von *הָשִׁיב וְנִבְנְתָהּ* mit der vorausgehenden Zeitbestimmung macht keine Schwierigkeit, sey es, daß die Zeitangabe nominativisch stehe und *הָשִׁיב וְנִבְנְתָהּ* das epochemachende Ereigniß der 62 Jahrwochen bezeichne, sey es, daß man die Zeitangabe als Accusativ der Dauer zu fassen und *רָשׁ' רָשׁ'* mit „wird wiedergebaut seyn“ zu übersetzen habe. Daß die Neugründung der heiligen Stadt die gesammte nationale Instauration Israels in sich begreife, bedarf, zumal nach Auberlen's erschöpfender Darlegung p. 139 f., keines Beweises. Sofort ist noch die Hauptprobe der Theses durch Bewährung der ihr zu Grunde liegenden chronologischen Combination zu vollziehen.

Gestützt auf die Wahrnehmung, daß die in B. 26. beschriebene Katastrophe nicht eigentlich als Endpunct der 62 Jahrwochen, sondern lediglich als das entscheidende Ereigniß eines nach den 62 Jahrwochen kommenden Zeitraums genannt ist, glaube ich — eingedenk der von Auberlen so meisterhaft erörterten Gesetze der biblischen Historik — folgern zu dürfen, daß auch die genetischen Anfänge jener Katastrophe nicht innerhalb der 62 Jahrwochen zu liegen kommen, sondern als die Eintrittsmomente des neuen Zeitraums zu betrachten seyen. Mithin ist der Endpunct der 62 Jahrwochen auf der Grenzscheide zwischen Israels selbständiger Verfassung und Israels Unterwerfung unter die Gewalt des vierten Weltreichs zu suchen. Den Anfangspunct muß dem entsprechend die Epoche der nachbabylonischen Neugründung des israelitischen Staates bilden. Nach welchem Princip aber soll nun die genaue historische Feststellung beider Cardinalpuncte gewonnen werden? Wenn die Vertheidiger der altkirchlichen Ansicht von den siebenzig Jahrwochen, um ein verwandtes Problem zu lösen und von der nachexilischen Instauration Israels bis zum Ende der den Opfertod Jesu einschließenden Jahrwoche eine Dauer von 490 Jahren auszurechnen, mit peinlicher Sorgfalt abgewogen haben, ob das Jahr der Rückkehr des Esra oder das der Rückkehr des Nehemia als erstes Datum

anzusetzen, so halte ich dieß für ein sehr mißliches Verfahren. Denn die Wahl, zwischen minutiösen Distinctionen oscillirend, bleibt hier äußerst precär, und überdieß drängt sich immer wieder die Frage auf, warum doch die entscheidende, schon durch die Weissagung des Jesaja und Jeremia so stark markirte und von Daniel selbst, E. 9 init., in ihrer Bedeutsamkeit wohlerrkannte Epoche des Cyrus so ganz unberücksichtigt sollte bleiben dürfen. Auch halte ich nicht für gerathen, es mit der chronologischen Berechnung bis zu dem Grade pünctlich zu nehmen, daß der mystischen Zahlensymbolik ihr gutes und innerhalb gewisser Grenzen ganz unbedenkliches Recht auf freiere Behandlung des chronologischen Calculs müßte verkümmert werden. Um den ange deuteten Fehlern zu entgehen, wird man die Rechnung, wenn ich so sagen darf, in größerem Styl anlegen und, anstatt ängstlichen Suchens nach zwei einzelnen für Anfangs- und Endpunct etwa sich anbietenden Ereignissen, vielmehr aus dem ganzen Complex der wichtigsten, zur Bildung der großen Epochen oder Krisen zusammenwirkenden Daten approximative Durchschnittszahlen ermitteln müssen. Das Experiment gestaltet sich für unseren Fall so günstig als möglich. Nehmen wir z. B. für die Epoche der Wiederherstellung Israels die Zahlen 536 (Edict des Cyrus), 457 (Rückkehr des Esra) und 410 (als runde und sicherste Zahl für den Abschluß der Instauracion), so ergiebt sich die Durchschnittszahl 467 v. Chr. Und nehmen wir für die Krisis des Uebergangs in die Gewalt Roms die Zahlen (a. U. c.) 691 (Eroberung Jerusalems durch Pompejus), 714 (Ernennung des Herodes zum König der Juden) und 759 (erster römischer Procurator in Palästina), so gewinnen wir die Durchschnittszahl 721 a. U. = 33 v. Chr. Die Differenz der ermittelten Zahlen 467 und 33 beträgt genau 434, also das volle Maß der fraglichen 62 Jahrwochen: ein Resultat, welches genügen dürfte, um die Tristigkeit dieses chronologischen Verfahrens und zugleich die Gültigkeit unserer These mit aller auf so dunklem Gebiet etwa erreichbaren Evidenz zu constatiren.

8. Der in B. 26. beschriebene Zeitraum reicht von den Anfängen der Unterwerfung Israels unter das römische Weltreich bis zum Ablauf der Diaspora-Zeiten Israels.

Nach allem, was in grammatischer, chronologischer und historisch-pragmatischer Hinsicht zur Erläuterung von B. 26. bereits unter Thes. 3., 4., 5., 6. und 7. bemerkt worden, bedarf es, da die Specialerklärung des zweiten Hemistichs für die Gesamtauffassung ohne Belang ist, hier lediglich einer genaueren Verständigung über die Worte **יָבֹרֶת מְשִׁיחַ. וְאֵיךְ לִי**. Schon unter Thes. 5. habe ich erwähnt, daß es hauptsächlich diese Stelle ist, um deren willen ich die Deutung des Namens **מְשִׁיחַ** auf das theokratische Volk, anstatt auf Christum, glaube wagen zu müssen. Während nämlich die Beziehung von **יָבֹרֶת** auf den Tod Jesu der dogmatischen Geziemlichkeit zuwiderläuft, und vollends den Worten **וְאֵיךְ לִי**, wenn sie über Jesum etwas aussagen sollen, schlechterdings kein erträglicher Sinn ohne Conflict mit dem hebräischen Sprachgebrauch abzugewinnen ist, so finde ich dagegen alles verständlich und einfach, wenn **יָבֹרֶת** unter Vergleichung von Sach. 14, 2. auf Israels Verstößung aus dem heiligen Lande, und der Ausdruck **וְאֵיךְ לִי** auf Israels totale Beraubung und Entblößung von heiligem Besitz und Erbtheil darf gedeutet werden. Israel, kraft göttlicher Einsetzung Priester und König unter den Völkern, nun unstät und flüchtig in fremdem Lande, ist zum Bettler geworden — so zeichnet der Engel das dunkle Verhängniß, mit tiefem Schweigen vor dem ahnenden Geiste des Propheten die Schuld verhüllend. Von dieser Auffassung abzugehen würde nur der bestimmteste Nachweis, daß **מְשִׁיחַ** nicht Nomen proprium Israels seyn könne, mich vermögen. Dann bliebe nur übrig — zum Glück jedoch ohne die mindeste Störung in unseren sonstigen Ergebnissen — den Namen **מְשִׁיחַ** nach altkirchlicher Weise auf Christum zu beziehen und wider die Mißlichkeiten dieser Deutung einstweilen mit den üblichen Nothbehelfen sich zu getrösten.

9. Die einzelne Fahrwoche B. 27. umfaßt die Periode der schließlichen Bewährung des Volkes Gottes und reicht von Israels Wiederbringung bis zum Untergang des Antichrist.

Die Leichtigkeit, mit welcher infolge unserer bisherigen Untersuchung nun B. 27. in das Ganze sich einordnet, indem dieser Spruch nach seinem geraden Wortverstand genau diejenigen Ereignisse kennzeichnet, welche nach Ablauf der B. 26. geweissagten

Diaspora Israels und vor der ersten Jubelperiode des neuen Aeon's (B. 25a), der gesammten biblischen Eschatologie gemäß, erwartet werden müssen, möge als Schlußprobe für die dargelegte Gesammtauffassung von Dan. 9, 24—27. gelten. Die charakteristischen Züge der antichristlichen Epoche treten in B. 27. bei Vergleichung von Stellen wie Dan. 7, 25.; Offenb. Joh. 11, 2.; 13, 5. (Dan. 8, 9—14); Matth. 24, 15. so grell vor Augen, daß man, dem unmittelbaren Eindruck folgend, zunächst gar nicht anders kann, als dabei an den Antichrist, sey es des alten oder des neuen Bundes, an die erste oder zweite Parusie des Menschen der Sünde¹⁾ denken. Haben doch auch selbst solche Ausleger, welche wie Guers (s. bei Auberlen p. 159 ff.) dadurch in arge Schwierigkeiten wegen irriger Deutung der übrigen Verse sich verwickeln mußten, der Stimme des exegetischen Gewissens hier nicht widerstehn können; und ist es doch auch Auberlen bei seiner hier überkünstlichen Vertheidigung der altkirchlichen Ansicht und bei der Art seiner Polemik gegen Guers und die „Basler Sammlungen“ wohl anzumerken, daß im Grund nur die Besorgniß, seine chronologischen Bestimmungen opfern zu müssen, ihm den einfachen Thatbestand verdeckt hält. Mit Hofmann nun den Spruch auf die Zeit des alttestamentlichen Antichrist zu beziehen, ist aus Gründen, welche der Zusammenhang der bisherigen Untersuchung von selbst ergibt, unmöglich. Dieß entscheidet für die streng eschatologische Beziehung auf den Antichrist der neutestamentlichen Zeit: wobei wir von der Detail-Auslegung der Worte *וְעַל כֵּן בָּנָה שְׂקוּצִים וְגו'*, da sie doch jedenfalls den äußersten Greuel der Gottlosigkeit und die Vertilgung seines Urhebers besagen, Umgang nehmen können. Nur das erste Hemistich von B. 27 ist noch speciell in's Auge zu fassen. Auberlen bestreitet, daß die Worte *וְהָגְבִיר בְּרִית לְרַבִּים שְׂבוּעַ אֶחָד* für die Wiederherstellung Israels einen textuellen Anhalt gewähren, und erinnert daran, daß es ohne biblische Analogie wäre, die Zeit der Wiederherstellung Israels auf das Maß einer halben

¹⁾ In der persönlichen Identificirung des alt- und neutestamentlichen Antichrist stimme ich unbedingt mit Hofmann (Schriftb. II., 2, 618. 647), dessen Gründe durch Auberlen's Gegenbemerkungen (p. 457) keineswegs widerlegt sind.

Jahrwoche zurückzuführen. Vielleicht würde Auberlen, wenn er die fraglichen $3\frac{1}{2}$ Jahre nicht selbst auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu bezogen hätte, das letztere Bedenken noch geschärft und es für unzulässig erklärt haben, eine Heilsepoché des Volkes Gottes unter gleiche symbolisch-chronologische Signatur, wie die Zeit des Antichrist, zu subsumiren. Indesß von diesem Einwurf wird obige Thesís gar nicht betroffen, da ich, dem Wortlaut des Textes entsprechend, der ganzen und ungetheilten Jahrwoche, und keineswegs nur ihrer ersten Hälfte, die mit הַגְּבִיר בְּרִית zusammengefaßten Vorgänge zuschreibe. Die antichristische Drangsal stellt sich ja für Israel nicht wie die in B. 26 beschriebene Katastrophe unter den Charakter eines Gerichts-Verhängnisses, sondern lediglich unter den Charakter einer in Triumph ausgehenden und mit dem Siegel der göttlichen Gnade geweihten Läuterungsprobe des Volkes Gottes. Deshalb eben kann auch, im Gegensatz zu den Zeiten des Zornes, die antichristische Drangsal der Endzeit, gleich jener typischen Drangsal durch Antiochus, in die positiven Gnadenzeiten der siebenzig Jahrwochen, und speciell in die heilige Woche der schließlichen Bewährung Israels als constitutives Moment miteingerechnet werden. Vielleicht war diese Erörterung bereits geeignet, auch das erste, auf die Bedeutung der Worte $\text{הַגְּבִיר בְּרִית לְרַבִּים}$ bezügliche, Bedenken Auberlens zu mildern. Um dasselbe vollends zu beseitigen, dürfen folgende Bemerkungen genügen. Da nach Auberlen's eigener Erklärung בְּרִית den Bund Gottes mit Israel, הַרְבִּים die treuen Bundesglieder bezeichnet, und da der Gebrauch von הַגְּבִיר für instaurative Neubelebung an der verwandten eschatologischen Stelle Sach. 10, 6. 12. eine feste Stütze hat, so enthält eigentlich B. 27. schon für sich betrachtet, alle nöthigen Elemente, um auf die Restitution des theokratischen Bundes, welche selbstverständlich die Sammlung und Rückkehr nach dem heiligen Lande in sich faßt, bezogen werden zu können. Dazu kommt aber, daß der Inhalt von B. 27a an dem Inhalt von B. 26. seine scharf limitirende Folie hat, und daß der chronologische Fortschritt von B. 26. zu B. 27., wie er in Thes. 4. ist aufgezeigt worden, die geschichtliche Thatsache, mit welcher jenes הַגְּבִיר בְּרִית congruent seyn muß, unausweichlich feststellt. Denn was kann doch, nachdem soeben erst von der Verstoßung Israels und von seiner

Preisgebung an das vierte Weltreich die Rede gewesen, die nun unmittelbar folgende Corroboration des theokratischen Bundes Anderes meinen, als die durch das ganze prophetische Wort verbürgte Wiederbringung und Bewährung des Volkes Gottes? Diese nationale Zukunft Israels wider die Zweifel, welche vom Standpunct anderer eschatologischer Systeme dagegen sind erhoben worden, zu vindiciren, liegt ebenso, wie oben bei Thes. 6. die nähere Erörterung des Chiliasmus, außerhalb der Grenzen dieses exegetischen Versuches.

Schließlich liegt mir ob, die Hauptmomente, durch welche ich das Problem der siebenzig Jahrwochen seiner Lösung näher gebracht zu haben glaube, zusammenfassend zu constatiren. Es reduciren sich dieselben auf folgende sechs Sätze:

1. Nicht drei, sondern vier Perioden der Geschichte Israels sind B. 25 — 27. eigens beschrieben.
2. Die chronologische Folge dieser vier Perioden ist:
 - a. die Periode der nachbabylonischen Wiederherstellung, B. 25b.
 - b. Die Periode der Preisgebung an das vierte Weltreich, B. 26.
 - c. Die Periode der schließlichen Wiederbringung und Bewährung, B. 27.
 - d. Die Periode der friedlichen Ueberwindung aller Völker, B. 25a.
3. Die letzte dieser Perioden ist vermöge eines nachweisbaren Motivs in der Weissagung vorangestellt.
4. Die erste, dritte und vierte dieser Perioden sind vermöge eines nachweisbaren Principis biblischer Historik mit Ausschluß der dritten unter gleichem Gesichtspunct zusammengefaßt und als ein Ganzes von siebenzig Jahrwochen berechnet.
5. Die erste dieser Perioden berechnet sich auf die Differenz von Durchschnittszahlen der zwei begrenzenden Epochen.
6. Der Name מָשִׁיחַ ist Nomen proprium des theokratischen Volkes.

Bei Ermägung dieses zunächst rein exegetischen Ergebnisses gereicht es mir zu besonderer Freude, trotz des starken Gegensatzes gegen die von Auberlen vertretene altkirchliche Auffassung, Jahrb. f. D. Theol. IV.

doch die eigenthümlichen Vorzüge, welche dieselbe in erbaulicher und apologetischer Hinsicht unverkennbar vor allen ihr bisher entgegengestellten Erklärungsweisen auszeichnen, keineswegs aufopfern zu müssen. Der allerdings unvermeidliche Verlust an soteriologischer Ausbeute wird durch den neugewonnenen Reichtum eschatologischer Belehrung aufgewogen. Den Beweis, daß der Messias bereits gekommen und von seinem Volke verworfen sey, kann die Mission in der Diaspora Israels aus der nach den 62 Jahrwochen erfolgten und die schwerste Schuld voraussetzenden Katastrophe des Volkes Gottes sogar leichter und sicherer, als aus jenem so precären Calcul mit einem chronologischen Continuum von siebenzig Jahrwochen, entnehmen: zu geschweigen, daß unser Gesammtergebniß (cf. Thes. 5. u. 8.) die Möglichkeit einer directen Beziehung von יְרֵכָה קָשִׁיָּה auf den Opfertod Jesu nicht einmal geradezu ausschließt. Ganz die gleiche Bewandniß hat es mit jenem von Auberlen (p. 162) aus B. 26. entnommenen wichtigen Argument für die Richtigkeit des Buches Daniel. Zwar bin ich überzeugt, daß auch ohne dieses Argument durch alles Uebrige, was Auberlen an den verschiedensten Stellen seines trefflichen Werkes zur Widerlegung der negativen Kritik gesagt hat, die historisch-kritische Frage mit vollster Evidenz zur Entscheidung gebracht ist. Immerhin jedoch bleibt das so schrecklich eingetroffene Verhängniß des jüdischen Volkes ein unveräußerliches Zeugniß für die weit über den maccabäischen Kampf und Sieg hinausreichende Weissagung des Buches Daniel und eine starke Bürgschaft für die kommende Erfüllung aller in dieser heiligen Urkunde niedergelegten Verheißung vom Reiche der Herrlichkeit.

Zur Apologie des Atomismus.

Bemerkungen zur Verständigung über die Stellung der Theologie gegenüber der herrschenden Richtung der heutigen Naturwissenschaft.

Von Dr. Sigwart.

Der Streit wider den Materialismus ist für diesmal zu Ende. Wer jetzt noch seine Stimme dagegen erheben wollte, käme zu spät und würde tauben Ohren predigen. Die innere Nichtigkeit und Haltlosigkeit dieser Versuche philosophischer Impotenz ist von Allen, die einer weiteren Uebersicht fähig sind, einstimmig verurtheilt worden. Die Theologen haben es zum Theil gar nicht für der Mühe werth gehalten, ein Wort in dem Streite zu verlieren, und mit Recht; denn von wissenschaftlicher Seite angesehen, mußten sie des Ausgangs zum Voraus gewiß seyn. Wo sie ein Wort mitgesprochen haben, wie besonders Fabri, da sind sie von dem ausgegangen, was ihnen vor allen Dingen gewiß war, von den geistigen, von den Glaubensthatfachen, und haben von hier aus die entgegenstehenden Thesen negirt.

Aber was haben wir bei dieser, wenn auch schnell vorübergehenden, doch heftigen Erregung widerstrebender Ansichten gewonnen? Ist für die Theologie eine wirkliche Bereicherung daraus erwachsen? Das mußte doch bei dem Streite hervortreten, daß sie zwar ihrer Principien gewiß, aber über einzelne Dinge, die auf der Grenze der Naturwissenschaften liegen, nicht ganz im Klaren war. Den bestimmten Theorien der Naturkundigen hatte man Negationen, aber keine besseren Theorien entgegenzustellen. Es war im Streite selbst eine Aufforderung zu neuer Forschung enthalten, eine Aufforderung dazu, genauer die Begriffe zu bestimmen, die der Theologie und der Naturwissenschaft gemeinsam sind, und von höherem Gesichtspunct aus die einseitigen Richtungen zu versöhnen und in ihrer relativen Berechtigung zu zeigen. Oder sind sie nur mit dem Zugeständniß geschieden, daß zwischen ihnen keine Gemeinschaft möglich sey? Wäre das Letztere: so wäre dieß in der That das möglich schlimmste Resultat, denn es bedarf keines Beweises,

daß die Theologie von Allem berührt wird, was in irgend einem Gebiete des Wissens wahr ist. Es gilt ja auch von der Naturwissenschaft, daß nichts in ihr wahr seyn könne, was in der Theologie falsch ist. Eine Einheit muß hergestellt werden, und es ist im Interesse der Theologie, daß sie hergestellt werde. Die Schwierigkeit liegt nur in dem Wie.

Der fundamentale Begriff, um den es sich handelt, ist der der Materie. Er ist den Naturwissenschaften und der Dogmatik gemeinsam. Er ist der Centralbegriff der physischen Wissenschaften. Kein einziges Dogma giebt es, wo die Theologie ihn nicht berührte. Eine Dogmatik ohne einen bestimmten Begriff der Materie ist immer unvollendet. Aber woher soll nun die Theologie ihren Begriff nehmen? Kann sie, darf sie ihn selbständig auf ihrem Gebiete finden wollen? Darf sie sich dafür auf die ihr eigenthümlichen Quellen der Erkenntniß, sey es die innere religiöse Erfahrung, sey es die Schrift, verlassen? darf sie sich mit dem ganz vagen und unbestimmten Begriff von Materie und Leiblichkeit begnügen, den die gewöhnliche, durch keine Beobachtung und Rechnung geschulte Anschauung ihr giebt? darf sie es bei einem so wichtigen Begriff mit der Construction a priori versuchen? Das Letztere jedenfalls ist in Mißcredit gekommen. Man ist vorsichtiger geworden gegen den reinen Gedanken; auf den Boden der Thatfachen sich zu stellen, ist die Lösung. Der Kantische Satz, daß zur Erkenntniß Begriff und Anschauung gehöre, ist auf's Neue zur Geltung gekommen. Die Theologie unserer Tage will die Geschichte nehmen, wie sie geschehen ist, sie will den Menschen nehmen, wie er leibt und lebt; und so wird sie auch in Beziehung auf den Begriff der Materie sich nicht weigern können, auf den Boden der Thatfachen und der Erfahrung sich zu stellen, und jede Theorie, die dieß verschmäht, und wenn sie auch die schönsten und erbaulichsten Ansichten ausspräche, als ein Gerüst von Phantasien bezeichnen, die den Anspruch auf wissenschaftlichen Werth nicht machen können. Und stellt sie sich auf den Boden der Erfahrung, so muß es die Erfahrung in ihrer entwickeltsten, geläutertsten, wissenschaftlichsten Form seyn. Es verriethe wenig Achtung vor der geistigen Arbeit des Wissens, wollte sie ignoriren, was durch treue Beobachtung von den Naturwissenschaften erforscht worden ist. Es verriethe eine falsche

Zuversicht, wenn sie einen Begriff festhalten wollte, mit dem die Naturwissenschaft nicht übereinstimmte. Befaßt sie sich einmal mit dem Begriff der Materie, so muß es der Begriff in seiner concretesten Gestalt seyn. Es hat freilich lange genug Theologen gegeben, die sich gegen die Annahme des copernicanischen Systems sträubten, und noch in jüngster Zeit sind ernstliche Zweifel dagegen geltend gemacht worden; aber die Thatfachen sind zu gewaltig, die Theologie ist bei den Astronomen in die Schule gegangen. Wie es aber mit dem copernicanischen System ging, wird es mit jeder großen Entdeckung gehen; sie wird sich durch alle Vorurtheile Bahn brechen, und die Theologie kann sich nur selbst ehren, wenn sie freiwillig thut, was sie über kurz oder lang thun muß, sie kann sich nur selbst schützen, wenn sie Jedem das Seine giebt und sich darauf beschränkt, die Principien geltend zu machen, die ihr eigenthümlich sind. Freilich muß sie sich dann-gefallen lassen, daß ihre Begriffe unvollendet sind und ihr System ohne Abschluß bleibt; aber keine Wissenschaft hat auch mehr Grund anzuerkennen, daß unser Wissen Stückwerk ist.

Mit dem Begriff der Materie hat es nun seine besondere Bewandniß. Er ist mit keiner Beobachtung und Rechnung zu erreichen; er beruht auf einer an die Beobachtungen sich anschließenden Philosophie; er beruht auf lauter Schlüssen, deren Blündigkeit in Frage gestellt werden kann. Und so ist er auch jetzt nichts weniger als festgestellt; vielmehr haben wir nichts als eine Reihe von Hypothesen. Die dynamische Theorie Kant's und Schelling's ist mit den Fortschritten der Beobachtung von der atomistischen verdrängt worden; die atomistische Lehre selbst ist unfertig, in verschiedenen Formen vorhanden; und so große Schritte im letzten Jahrzehend zu ihrer Ausbildung geschehen sind, sie ist nichts als eine Hypothese — eine Hypothese zwar, für die eine sehr große Zahl von Wahrscheinlichkeitsgründen spricht, die aber nicht als bewiesen angesehen werden kann. Ob aber die eine oder andere Theorie zur Geltung kommt, ist von entscheidender Wichtigkeit für die Auffassung des organischen Lebens; es greift tief in die Anthropologie ein; die ganze Ansicht über das Verhältniß des Geistes zur Leiblichkeit wird eine andere.

Wie soll sich die Theologie hiezu verhalten? Soll sie Partei nehmen in dem Streite, für die eine oder andere Ansicht sich

erklären? Soll sie, wozu sie auf den ersten Anblick am meisten sich versucht fühlen könnte, aus allgemeinen und apriorischen Gründen den Atomismus als eine Unmöglichkeit bezeichnen? Es ist von vielen Seiten, besonders von Philosophen, die der Theologie befreundet sind, viel gegen den Atomismus geschrieben worden. Man hat ihn aus physikalischen, logischen und metaphysischen Gründen als Unmöglichkeit und Absurdität hingestellt. Wir unterschätzen das Gewicht der Gründe nicht, die dagegen vorgebracht werden können, und noch weniger möchten wir die Unvollkommenheit der Form leugnen, in welcher gewöhnlich die Theorie auftritt. Näher auf diese Verhandlungen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Aber auch abgesehen davon, daß uns keine bessere Theorie bekannt ist, welche die atomistische in gleich genauem Anschluß an die Thatfachen ersetzen könnte, scheint uns soviel sicher zu stehen, daß die innere Unmöglichkeit der atomistischen Lehre in keiner Weise nachgewiesen ist. Wir müssen vielmehr bekennen, daß die Argumente ihrer Gegner uns meist deswegen nicht treffend scheinen, weil sie nur gegen eine rohere und unvollendetere Form der Lehre gerichtet sind, weil sie ferner einerseits das Gewicht der Thatfachen, auf die der Atomismus sich stützt, nicht gehörig würdigen, andererseits der Abstraction von der sinnlichen Erscheinung, die der Atomistiker fordert, nicht zu folgen vermögen. Die meisten Einwände rühren daher, daß unter der Hand die Vorstellung von Materie, die der gewöhnlichen Anschauung geläufig ist, die aber der Atomismus radical vernichtet, noch auf die Atome selbst übertragen wird. Doch sey dem, wie ihm wolle; vom Standpunct der Theologie aus genügt die Thatfache, daß über diese Begriffe gestritten wird und daß die große Mehrheit der Fachmänner auf Seite des Atomismus steht.

Die Theologie hat keine Mittel über diese Begriffe in's Klare zu kommen. Sie können einmal nur auf dem Wege sorgfältiger Induction bestimmt werden. Es bleibt ihr gar nichts Anders übrig, als abzuwarten, wofür die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften sich entscheiden wird. Ihre Stellung ist nothwendig eine beobachtende; es könnte doch seyn, daß der Atomismus Recht hätte; es könnte seyn, daß Erscheinungen aufträten, die ihn nothwendig machten; es könnte seyn, daß er in so auffallender Weise

bestätigt würde, daß es Thorheit wäre, in der Leugnung zu verharren. Man kann das sehr unwahrscheinlich finden; es für unmöglich zu erklären, ist die Theologie nicht befugt, weil sie nichts davon versteht.

Aber je vorsichtiger sie ist in der Entscheidung für die eine oder die andere Theorie, desto energischer kann sie ihre Rechte wahren. Ihre wahre Stellung ist die, jeder naturwissenschaftlichen Doctrin nachzuweisen, daß dadurch ihre eigenen Grundprinzipien nicht erschüttert werden können, nachzuweisen, daß sie ohne die theologischen Begriffe sogar unvollständig und fragmentarisch ist, nachzuweisen, daß jede naturwissenschaftliche Entdeckung zur Verherrlichung Gottes ausschlägt. In diesem Sinne versuchen wir zu zeigen, daß der Atomismus ihre Interessen durchaus nicht beeinträchtigt, vielmehr eine Wendung nicht nur erlaubt, sondern fordert, die gerades Wegs auf theologisches Gebiet führt¹⁾.

Die gegenwärtig allgemein verbreitete, der ganzen neueren Entwicklung der Naturwissenschaften zu Grunde liegende und rückwärts wieder durch sie bestätigte Ansicht lehrt, daß die unserer Erfahrung und Beobachtung zugänglichen Körper durchweg nicht, wie sie erscheinen, continuirlich den Raum erfüllende Massen, sondern daß sie durch und durch discret, aus letzten untheilbaren Partikeln, Atomen, zusammengesetzt sind, die, soweit unsere Erfahrung reicht, keiner Veränderung sich fähig zeigen. Ueber ihre nähere Beschaffenheit wissen wir nichts; nicht einmal ob sie ausgedehnte Körper, wenn auch von verschwindender Dimension,

¹⁾ Da im Folgenden theils des vorgesetzten Zweckes, theils der Kürze wegen nur selten auf die bisherigen Verhandlungen über diese Fragen ausdrücklich Rücksicht genommen werden konnte, mögen ein für allemal, mit Ausschluß der bloß physikalischen und physiologischen Fachliteratur, die philosophischen Schriften genannt werden, auf welche die obige Abhandlung hauptsächlich sich stützt und denen sie vielfach Belehrung und Anregung verdankt. Es sind: Fichte's Artikel in R. Wagners Handwörterbuch für Physiologie. — Fichte's medicinische Psychologie. — Desselben Streitschrift gegen Fichte. — Desselben Microcosmos, Bd. 1. — J. H. Fichte's Anthropologie. — Fechner, die physikalische und philosophische Atomenlehre. — Schaller, Leib und Seele. — Die Artikel von Fechner, Weiße und Schaller in Fichte's Zeitschrift für Philosophie. — Die neueste Schrift J. H. Fichte's: „Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession“, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

oder absolut ausdehnungslos, bloße Mittelpunkte von Kräften sind; nur so viel sind wir genöthigt anzunehmen, daß sie im Raum in bestimmten Entfernungen vertheilt sind. Auch die Frage ist offen, ob alle an sich gleich und die Verschiedenheiten der Körper nur durch verschiedene Zahl und Zusammenstellung der letzten Atome bedingt sind, oder ob wir ursprüngliche qualitative Verschiedenheiten anzunehmen haben. Die Constitution der Körper, ihre Aggregatzustände, ihre Dichtigkeitsverhältnisse, ihr Bau und ihr Gefüge beruhen nun auf sich gleichbleibenden Attractions- und Repulsionskräften dieser Atome, über deren bestimmtes Gesetz wir auch nur so viel aufstellen können, daß sie in bestimmten Proportionen von der gegenseitigen Entfernung abhängig sind. Auf denselben Kräften beruhen alle Veränderungen der Körper, sowohl die uns in Form der Bewegung sichtbaren, als diejenigen, welche wir als Schall, Licht, elektrische und magnetische Erscheinungen, oder als chemische Wirkungen wahrnehmen. Ueberall sind nur in verschiedenen Verhältnissen und Combinationen dieselben für jedes einzelne Atom unveränderlichen Kräfte thätig. Dieselben Atome mit denselben Kräften, nur in anderer Mischung und Verbindung, gehen auch in die organischen Gebilde ein; auch der lebendige Leib ist nichts als eine immer wechselnde Verbindung von Atomen, das Leben ein eigenthümliches Spiel der chemischen und mechanischen Kräfte, die zusammenwirkend das täuschende Bild eines einheitlichen Verlaufs geben, wie der Wirbel, der in dem Strome entsteht, etwas für sich Bestehendes und Bleibendes scheint, während er doch nur die nothwendige Folge der Kraft ist, mit der jedes einzelne Wassertheilchen, von außen herkommend, an irgend einem Hinderniß sich stößt und dadurch zur Abänderung seiner Bewegungsrichtung genöthigt wird. Kurz, die eigentlichen Subjecte alles materiellen Geschehens sind diese Atome, und die Gesetze alles materiellen Geschehens lassen sich auf die Gesetze zurückführen, denen die Bewegungen der Atome folgen.

Die Consequenzen dieser Theorie liegen auf der Hand, und sie sind es, was von der Theorie abschreckt. Alles Geschehen wird damit in einen Mechanismus aufgelöst, der nur mathematischen Regeln folgt. Alles Leben ist zerstört. Das Lebendige unterscheidet sich nicht mehr durch einen innern Trieb von dem

Todten, sondern nur durch die Form der Zusammenfassung und die größere Mannigfaltigkeit des Processes. Die Freiheit scheint keine Stelle mehr zu finden, wo Alles der Nothwendigkeit folgt, der Geist keine Macht über das Fleisch, ja keinen Platz mehr neben dem Fleisch zu haben. Wenn man ihm einen Platz retten, eine Macht zuschreiben will, muß man es auf die äußerlichste Weise thun, muß man den Geist selbst zu einem Atom machen, das mit den materiellen Atomen nach mechanischen Gesetzen in Wechselwirkung steht. Jede göttliche Causalität scheint aufgehoben und höchstens auf einen deistischen Rest ursprünglicher zweckmäßiger Anordnung beschränkt. Eine todte, geistlose Ansicht bleibt allein übrig; jedes ideale Princip ist aus der Natur verbannt. Der vollendetste Materialismus ist die nothwendige Consequenz. Die materialistische Theorie hat sich ja hauptsächlich auf den Atomismus gestützt, und das Verdammungsurtheil, das gegen sie ergangen ist, trifft nothwendig auch ihre Voraussetzung.

Sehen wir zu, ob wirklich diese Consequenzen nothwendig folgen, ob in der That, wenn man die atomistische Theorie annimmt, kein anderes Subject des Geschehens, keine andere Causalität übrig bleibt, als die der Atome; ob die ganze Welt, in der doch auch der Geist allein seine reelle Existenz hat, in einen Tanz dieser Stoffgespenster sich auflöst. Die Untersuchung darüber wird sich mit zwei Hauptfragen zu beschäftigen und demgemäß in zwei Hauptabschnitte zu theilen haben. Zuerst nämlich wird das Verhältniß der göttlichen Causalität zu den Atomkräften erörtert und das Gebiet betreten werden müssen, auf dem sich die Begriffe der göttlichen Schöpfung und Erhaltung bewegen; und dann wird speciell die Anwendung des Atomismus auf die Anthropologie, die mechanische Ansicht vom organischen Leben zu besprechen und damit die Dogmen zu berühren sehn, die einen anthropologischen Boden haben.

Beginnen wir mit der Frage: Was ist eigentlich die Ursache des Geschehens? Die Kräfte der Atome, antwortet die Theorie; nichts als diese Kräfte, die ihnen unveränderlich inne wohnen, deren Träger sie sind. Aber was denken wir unter Kraft? Der Begriff der Kraft ist zu der Beobachtung erst hinzugenommen, ein Product des durch die sinnliche Wahrnehmung hervorgerufenen Denkens; die Kraft sieht man nicht, man

sieht ihre Wirkung; es ist nur eine Hypothese, wenn die Naturwissenschaften Kräfte annehmen, — und sie sind sich dessen wohl bewußt. Was wir an den Körpern wahrnehmen, sind Veränderungen, mögen sie nun bloße Ortsveränderungen, Bewegungen, oder mögen sie Veränderungen der Gestalt, der Farbe, der Dichtigkeit, des Aggregatzustandes oder sonstiger Eigenschaften seyn. Jede dieser Veränderungen geht nicht an dem Körper an und für sich vor, den wir ja nie aus-dem Zusammenhang mit allen andern heraus isoliren können, sondern immer unter gewissen begleitenden Umständen, im Zusammenseyn mit andern Körpern, nach vorangegangenen Bewegungen und Veränderungen. Was wir zunächst dann aus einer Reihe von verglichenen Beobachtungen abnehmen, ist bloß eine Regel, ein Allgemeines, daß nämlich unter denselben Umständen regelmäßig dieselbe Veränderung erfolgt; und diese constante Erfahrung sprechen wir als ein Naturgesetz aus, das dann uns vollständig erkannt und auf seinen genauen Ausdruck gebracht scheint, wenn wir nicht bloß die Art, sondern auch das Maß der Veränderung darin auszudrücken vermögen. Das Gesetz sagt also nur, was geschieht.

Aber warum geschieht es? Was ist die Ursache des Geschehens? Es ist hier nicht der Ort, die Genesis des Causalitätsbegriffs zu untersuchen; es genügt genau zu bestimmen, in welchem Sinne er angewandt wird. Ueber die Allgemeinheit seiner Anwendung als eine Thatsache kann kein Zweifel seyn; denn nirgends bleibt weder die gewöhnliche Betrachtung, noch die Wissenschaft beim einfachen Geschehen stehen, man fragt nach der Ursache. Jede Veränderung hat ihre Ursache, ist ein Axiom; das Causalitätsgesetz ist ganz identisch mit dem Gesetz der Trägheit. Das Gesetz der Trägheit behauptet: Jeder Körper beharrt in seinem Zustande, wenn ihn nicht eine Ursache veranlaßt, denselben zu ändern. Das Gesetz der Causalität behauptet: jede Veränderung des Zustandes muß eine Ursache haben, die zu den bisherigen Umständen und Bedingungen hinzu gekommen ist. Da wir nie einen Körper isoliren, sondern immer in wechselndem Zusammenseyn mit andern auffassen — so verlegen wir auch die Causalität nie in den Körper für sich, sondern in eben dieses wechselnde Zusammenseyn; wenn dieß nicht geschieht, wenn der Grund der Veränderung nur in dem Innern der einzelnen, von

einander unabhängigen Wesen gesucht wird, so wird, wie von Leibniz, der Begriff der Causalität überhaupt aufgegeben. Bei all dem aber darf man eine nothwendige Beschränkung der Anwendung des Causalitätsbegriffs nie außer Acht lassen. Es kann sich für die Naturwissenschaft nie um Anwendung des Causalitätsbegriffs in dem Sinn handeln, als ob sie darauf ausginge, das Daseyn der körperlichen Welt zu erklären, als ob demnach ihre Nachforschungen nach Ursachen von dem Bestreben geleitet wären, eine schöpferische Causalität aufzufinden. Vielmehr wird das Ganze der Welt immer als ein Gegebenes angenommen, und zwar als eine im Ganzen unveränderliche Summe. Es ist stillschweigend oder ausdrücklich angenommenes Axiom, daß das Substrat der Erscheinungen, daß der Stoff weder entstehe noch vergehe, daß im ganzen Lauf der Natur nichts wahrhaft Neues werde. Gegenstand der Forschung ist nur die Veränderung der Accidenzen, nicht der Substanzen. Bewußt oder unbewußt wird eine unveränderliche Welt von Substanzen, in diesem Fall Atomen, immer schon vorausgesetzt. Damit reducirt sich alle Causalität auf Wechselwirkung. Die Wirkung geht nie einfach von einer Substanz auf die andere über; sondern beider Natur ist immer vorausgesetzt, und jeder Erfolg ein gemeinschaftliches Erzeugniß.

Ist dieß aber der Fall, so folgt daraus für Anwendung des Causalitätsgesetzes weiter, daß als Ursache jedes Geschehens nie dieses oder jenes Einzelne, sondern immer der ganze umgebende Kreis, das ganze Zusammenseyn von verschiedenen Substanzen in bestimmten Verhältnissen angenommen werden muß. Die Ursache eines Ereignisses ist immer, genau gesprochen, der ganze eben bestehende Zustand, die gegenseitige Relation, in der die betreffenden Substanzen stehen, oder vielmehr dieses bestimmte Stadium der Veränderung. In der wissenschaftlichen Betrachtung isoliren wir einzelne Kreise, isoliren innerhalb dieser die Hauptbedingungen und zählen sie als einzelne Ursachen auf; wir nennen auch etwa die Ursache des Ereignisses abgekürzter Weise die Bedingung, die zuletzt hinzukam. Allein das ist eine Abstraction, die der Wissenschaft bequem, aber die nicht strict richtig ist. Strict richtig ist — bei dem Zusammenhang aller Substanzen miteinander nur, wenn man sagt: die Ursache jeder kleinsten

Veränderung sey der Gesamtzustand der Welt in ihrer Totalität nach Raum und Zeit; nur in diesem sind alle Bedingungen vollständig gegeben, warum in jedem Augenblick jeder einzelne Körper gerade so agirt. Jedes Ereigniß in der Körperwelt steht unter allen Gesetzen zumal, und nur die abstrahirende Betrachtung stellt es unter das eine oder das andere — oder vielmehr alle unsere einzelnen Gesetze schon sind Abstractionen, denen das wirklich Geschehende nirgends entspricht, denn jeder Fall ist eine schlechthin individuelle, eine einzige Combination von Umständen, von denen aber die meisten vernachlässigt werden können, weil ihr Einfluß ein minimum ist. Wir bringen eine Reihe von gleichen Fällen durch Vernachlässigung dieser minima heraus und führen etwaige bedeutendere Unterschiede als Correcturen der Beobachtung ein.

Allein eben damit ist über die Art der Bewirkung und das bewirkende Subject noch durchaus nichts ausgesagt. Es ist eine hohle, leere Vorstellung, die sich mit der bloßen Thatsache der Causalität begnügt, und sie zerfließt unter den Händen in's Unbestimmte. Darum geht die Naturwissenschaft einen Schritt weiter und bestimmt die Causalität alles Geschehens als Kraft; der Grund des Geschehens wird damit in das Wesen der Körper verlegt; als aus ihrem Innern hervorquellend treten die Erscheinungen auf; was wir sehen, das sind Eigenschaften, Wesensbestimmtheiten. Weil unter denselben Umständen an denselben Körpern dieselben Veränderungen sich wiederholen, darum verlegen wir den Grund der Veränderung in eine constante, ihnen anhaftende Bestimmtheit und Eigenschaft. Freilich sehen wir die Wirkung der Kraft nur, wenn die übrigen Bedingungen dazu kommen; aber wir denken sie latent vorhanden auch dann, wenn die Bedingungen zufällig fehlen. Ursache ist eine Substanz zufällig; die Kraft ist ihr an ihr selbst immanent, und tritt unfehlbar mit bestimmtem Maß heraus, sowie die Möglichkeit dazu da ist, sowie ein Object der Wirkung gegeben ist. Solche Kräfte freilich, die an und für sich lebendig den Körper innerlich veränderten, Triebe der Entwicklung, kennt die Naturwissenschaft nicht; alle ihre Kräfte richten sich nach außen, fordern, um wirksam zu werden, einen andern Gegenstand, sind eben Kräfte nicht der eigentlichen Causalität, sondern der Wechselwirkung.

Diese Auffassung, das Rechnen mit Kräften, ist der Naturwissenschaft ganz geläufig geworden, besonders dadurch, daß die Schwere das Beispiel einer der Materie als solcher inhärenten Kraft gegeben hat. Jedes bestimmte Quantum der Materie zieht mit unveränderlicher Kraft dasselbe Quantum von Materie an; das doppelte Quantum mit doppelter Kraft u. s. f.; es läßt sich bis in die kleinsten Theile einer ausgedehnten Masse hinein der proportionirte Beitrag verfolgen, den jedes Partikelchen zu einer gegebenen Wirkung leistet. Und nach dieser Analogie hat man auch sonst sich an die Betrachtungsweise gewöhnt, die Kräfte bestimmt an die Atome zu vertheilen, und dadurch dieselben zu den eigentlich wirksamen Subjecten zu machen, aus deren innerem Wesen die Bewegung und Veränderung als nothwendige Folge hervorgehe. Mag man sich im Einzelnen dann die Sache näher denken, wie man will — die Theorie ist darin vollständig mit sich einig, daß die Atome die eigentlichen Träger der Kräfte, die eigentlichen Subjecte sind, von denen Wirkungen ausgehen, und daß zur gegebenen Wirkung jedes den gleichen — im Falle man sie gleich annimmt, — oder, im andern Falle, den seiner Art und seinem Werth entsprechenden Beitrag liefert.

Für die Rechnung ist diese Auffassungsweise äußerst bequem. Wir verdanken ihr eine Menge von Kenntnissen. Die Sicherheit, mit der wir Gewicht und Dichtigkeit der entferntesten Planeten bestimmen, beruht auf dieser Voraussetzung, daß jedes Atom Materie dieselbe unveränderliche Kraft ausübe. Die Sicherheit, mit der wir einen bestimmten Erfolg voraussagen, wenn wir chemische Stoffe in bestimmten Verhältnissen mischen und entmischen, beruht auf derselben Voraussetzung. Wir wollen dagegen nicht darauf aufmerksam machen, daß dabei eigentlich eine Tautologie im Spiele ist, sofern wir das Quantum der Materie lediglich nach der Anziehungskraft zu bestimmen vermögen, die sie ausübt, und das Vorhandenseyn eines bestimmten Stoffs lediglich aus der Wiederkehr bestimmter Wirkungen ableiten, und also auch, was an der Materie das Wesentlichste scheint, ein bestimmtes Maß von Dichtigkeit und ihre specifische chemische Beschaffenheit nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern aus der Wirkung erschließen. Die Frage ist vielmehr die: Welches Recht haben wir eigentlich, das Atom als Subject der Kraft zu

betrachten, sie ihm als Eigenschaft, als zu seinem innern Wesen gehörig beizulegen und nun gar, wie meist geschieht, ohne Weiteres den Schluß zu ziehen, daß die Atome die einzigen und alleinigen Träger der bewegenden Kräfte seyen?

Es ist dagegen vor Allen zu erinnern, daß die Vertheilung der Kräfte an die Atome etwas durchaus Hypothetisches ist. Sie zeigen dieselben nur im Zusammenseyn. Wenn der Magnet das Eisen anzieht, so schreiben wir ihm die Kraft der Anziehung zu; wir könnten ebenso gut sagen, das Eisen ziehe den Magnet an; die Ursache der Erscheinung liegt in der Beziehung beider zu einander. Ohne diese Beziehung sehen wir von der Kraft nichts. Nicht das Atom A also hat eigentlich die Kraft, das Atom B anzuziehen und umgekehrt; sondern diese Kraft kommt ihrem Zusammenseyn im Raume zu, und es ist rein willkürlich, die eine Hälfte davon dem einen, die andere dem andern zuzuweisen. Bei den Erscheinungen, welche die zusammengesetzten Körper darbieten, geht das vollends nicht; nicht einmal hypothetisch vermögen wir da jedem einzelnen Atom seinen Antheil an einer gegebenen Wirkung zuzuthellen. Wenn eine chemische Verbindung Kräfte zeigt, von denen nicht eine Spur in ihren Elementen nachzuweisen ist, so mag man immerhin der Consequenz wegen annehmen, daß uns nur die Form der Combination der Elemente unbekannt sey, deren Kenntniß gerade diese Wirkungen der Mischung müßte als nothwendig erscheinen lassen; empirisch läßt sich die Wirkung der Mischung nicht in die Beiträge zerlegen, die jedes Element dazu giebt, empirisch müssen wir einfach bei der Thatfache stehen bleiben, und unsere Unfähigkeit bekennen, die Ursachen und Bedingungen der veränderten Wirkung im Einzelnen nachzuweisen. Ueberall also können wir mit unserer Forschung sicher nur bis zum Zusammenseyn der Atome in bestimmten Verhältnissen zurückgehen.

Noch deutlicher wird dieß durch die Thatfache, daß ausnahmslos die Kräfte mit der Entfernung ab-, mit der Annäherung zunehmen und zwar in ganz bestimmtem Verhältnisse. An und für sich hat das punctuelle Atom gar keine Beziehung zum Raum und zu räumlicher Entfernung. In seiner Einfachheit und Einzelheit ist kein Grund vorhanden, warum es zu dem entfernteren Atom sich anders verhalten sollte, als zum näheren; diese Be-

ziehung liegt nicht in ihm selbst, sondern wird nur verständlich, wenn es von Anfang an in Beziehung zu allen andern gefaßt, und als eigentliches Subject und eigentlicher Gegenstand der Ursachen und Wirkungen nicht die Atome, sondern ihre Totalität aufgefaßt wird. Und woher vollends das mathematisch genau abgemessene Maß der Bewegung? An und für sich hat das Atom keine Beziehung zur Bewegung; Ruhe oder Bewegung sind ihm vollständig gleichgültig und äußerlich, ändern an seinem Wesen und seinen Eigenschaften, an seinen Kräften und Verwandtschaften nichts; aus sich selbst heraus fängt es keine Bewegung an, aus sich selbst heraus strebt es nicht zur Ruhe. Alles kommt ihm von außen durch seine Beziehung zu Anderem. Und doch soll es, einmal in Bewegung gesetzt, vermöge der ihm innewohnenden Kraft ein so genau bestimmtes, nach der mathematischen Formel zu- oder abnehmendes Maß von Geschwindigkeit einhalten. Woher kommt ihm dieser mathematische Verstand? Wie ist es möglich, im Innern eines Atoms die unzähligen sich verstärkenden oder widerstrebenden Atomkräfte zusammenzudeuken, mit denen es nach allen andern gezogen, von allen andern zurückgestoßen wird? Wie soll vermöge seiner blinden Kraft, vermöge einer bloß mechanischen Nothwendigkeit dieses Ding Probleme lösen, an deren einfachsten Formen schon unsere Mathematik und Mechanik mit all' ihren künstlichen Methoden scheitert? Denken wir uns die ganze Welt aus zwei Atomen bestehend, so mag das noch denkbar scheinen — aber jedes Atom in jedem Augenblick als das eigentliche wahre Subject dieser unendlich vielen Kräfte zu denken, die der Welt ihre Gestalt bestimmen — es gehörte die Kraft nicht eines leblosen, einfachen Massentheils, sondern eines unendlichen Geistes dazu, diese Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammenzufassen.

Der Schwierigkeit freilich, daß die Bewegung nur so äußerlich dem Atom anhafte, hat die Theorie in ihrer vollendetsten Ausbildung bei Locke dadurch auszuweichen versucht, daß sie die Bewegung nur als Ausdruck innerer Veränderungen dieser Stoffmonaden faßt. Die Atome gerathen durch ihre verschiedenen Wirkungen auf einander in gewisse innere Zustände, deren Ausdruck ihre Bewegung ist. Es ist klar, daß die Atome dadurch reicher und lebendiger werden; die ganze Welt der Leibnizischen

Vorstellungen fällt am Ende in sie hinein; aber — auch abgesehen davon, daß man eigentlich nicht weiß, was man sich unter diesen „inneren Zuständen“ denken kann — erklärlicher ist es um nichts, wie nun diese strenge Gesetzmäßigkeit vorhanden seyn soll, einzig als Folge von Kräften, deren Subjecte die Atome sind. Denn es müßte vor Allem denkbar gemacht werden, auf was die Kraft der Causalität ruht, wonach der räumlichen Veränderung eine Veränderung innerer Zustände folgt, und wie Ortsveränderung, d. h. Veränderung der Beziehung zu andern, Ausdruck und Folge eines inneren Zustandes seyn kann. Auch in dieser Fassung führt die Theorie immer wieder darauf zurück, zu untersuchen, wodurch denn die Beziehung der Atome aufeinander vermittelt und geregelt ist. Wir haben sie nur in Beziehung aufeinander, in der Totalität; alle ihre Kräfte zeigen sie nur in der Totalität; sie zeigen sie in bestimmter Abhängigkeit von der Totalität. Sollte denn da nicht das eigentliche Subject für die Wirkungen vielmehr in etwas gesucht werden, was sie zur Totalität verbindet, als in ihnen selbst, die an und für sich vollständig gleichgültig sind gegen Andres? Vielmehr in einer zusammenfassenden Einheit, als in der zahllosen Vielheit?

Denn rein aus den Atomkräften läßt sich ja, sobald die Wissenschaft besonnen seyn will, die Welt und die in ihr vorhandene Bewegung nicht erklären. Man kann den großartigen Versuch machen¹⁾, alles Geschehen nur als eine in verschiedene Formen fortwährend sich wandelnde und von Einem zum Andern sich mittheilende, bald als Fortbewegung, bald als Schall, bald als Licht, bald als Wärme u. s. f. erscheinende Bewegung darzustellen; man hat sogar die bestimmten mathematischen Verhältnisse für diese Metarmorphose der Kräfte aufzustellen angefangen; aber eben diese Ansicht führt um so gewisser über die Atomkräfte hinaus, sobald sie nun die wirkliche Ursache des Geschehens aufsucht. Denn sie setzt ein unveränderliches Maß von Bewegungs-

¹⁾ Zuerst hat Dr. Mayer von Heilbronn diese nach dem Urtheil der höchsten Autoritäten, eines Liebig und Owen, wahrhaft Epoche machende Idee ausgesprochen, die seither vielfach aufgenommen worden ist. Für weitere Kreise ist sie besonders von H. Helmholtz in ansprechender Weise ausgeführt: Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag. Königsb. 1854.

kraft in der Welt voraus, das nur immer transformirt wird, aber nicht sich mehrt, nicht neu entsteht. Um diese vorhandene Bewegung zu erklären, haben wir nichts, als eben wieder die Atomkräfte. Sollen diese überhaupt eine so gewaltige, Alles in ihren Strudel mit fortreisende Bewegung ursprünglich gewirkt haben, so ist wenigstens eine bestimmte, zur Hervorbringung gerade dieser Wirkung geeignete Disposition der Stoffe im Raum vorausgesetzt — woher diese? warum sind sie von Anfang an so vertheilt, daß kein Gleichgewicht vorhanden war und daß aus ihren gegenseitigen Anziehungen die Zusammenballung zu einzelnen Körpern und alle Mannigfaltigkeit der einzelnen Processe folgen mußte? Den Anfang der Bewegung vermag keine Naturwissenschaft zu erklären; dieser liegt jenseits aller Empirie, und keine der Kräfte der Physik und Chemie reicht soweit, eine Bewegung aus sich selbst anfangen zu lassen.

„Charakteristisch für die ganze mechanische Anschauungsweise ist es, sagt Schaller¹⁾, daß die Physik und Chemie die Bewegung der Materie im Allgemeinen immer nur als etwas Mögliches, nicht als etwas Nothwendiges fassen. Trotz aller verschiedenen Stoffe, welche die Chemie aufzählt, und der Gesetze ihrer Verwandtschaft, trotz den anziehenden und abstoßenden Kräften, welche wir den Atomen beilegen, trotz aller Gesetze der Bewegung, welche die Physik uns darstellt — ob Bewegung, Unruhe, Proceß in der Welt ist, oder ob nicht vielmehr das ganze materielle Seyn in starrer Trägheit, ohne innere Gliederung, ohne Gegensatz, ohne Leben daliegt, darüber würde uns die Physik und Chemie vollkommen in Ungewißheit lassen. Bewegende Kräfte und Gesetze der Bewegung haben wir in Menge, aber keine absoluten, unbedingten. Bewegung und Ruhe sind Zustände der Materie, ob diese sich in dem einen oder dem andern Zustande befindet, kommt auf die Umstände, auf die Bedingungen an. Diese Möglichkeit, daß Bewegung oder auch absolute Ruhe in der Welt existiren kann, würde uns, wenn wir aus den physikalischen Gesetzen und Kräften die factische Gestaltung der Natur deduciren sollten, in den verschiedensten Wendungen immer wiederkehren“.

¹⁾ J. Schaller, Leib und Seele. 1855. S. 150.

So sehen wir denn auch die besonnenen und wissenschaftlich gebildeten Atomistiker ausdrücklich bei einem *primum movens* und einer entschieden geistlichen Naturanschauung anlangen. Am Anfange hat Gott die Atome disponirt; jetzt folgt Alles den Atomkräften, und es giebt gar keine andere Wirksamkeit auf den Körper, als durch Atomkräfte. Das Maß der Bewegung ist ein constantes. Am Anfang der Welt hat eine schöpferische Weisheit die Stoffe so geordnet, daß sie vernünftigen Zwecken entsprechen; so ist Alles im Großen und Kleinen, ist der Tanz der Gestirne und der Wechsellauf des Lebens Sache des strengsten Mechanismus. Am Anfang der Welt ist jedes Atom auf einen bestimmten Platz gestellt worden — dann mit ihren Kräften freigelassen haben sie, keins vom andern wissend, fortgefahren zu arbeiten, und der ewigen Beweglichkeit dieses Schwarms von Wesen verdanken wir die ganze Erscheinung des Leblosen, wie des Lebendigen. Einen ersten Anstoß müssen wir annehmen; jetzt aber giebt es gar kein anderes Subject des Geschehens und Wirkens, als die Atome. Dieß ist die Ansicht, die zunächst als Consequenz sich ergibt, die bald so, bald so gewendet den Versuchen zu Grunde liegt, den Mechanismus mit der teleologischen Betrachtungsweise zu versöhnen. Auch bei Locke macht sie sich geltend; freilich nicht, ohne daß er selbst darüber hinausgegangen wäre, und das Bedürfniß einer lebendigeren Beziehung zwischen Gott und Welt gefühlt hätte.

Es ist eine vergebliche Mühe, die Atome so als das Ein und Alles der Natur darzustellen; Locke selbst hat mit ächt philosophischer Unbefangenheit auf eine Seite dieser Ansicht hingewiesen, die es geradezu unmöglich macht, zu glauben, daß die ganze Ausführung des in die Wirklichkeit Tretenden diesen Atomen übertragen, sie die Träger aller Geschichte, aller Entwicklung, alles erscheinenden Lebens seyen. Es ist ihr Verhältniß zur Zeit — ihre Unveränderlichkeit, die in der That nur die bitterste Armuth, Inhaltslosigkeit und Selbstlosigkeit ist. Was auch den Atomen geschehen mag — welche Reisen sie machen, in welche Verbindungen sie eingehen, in welcherlei Gesellschaft sie seyn mögen — sie bleiben, was sie sind, sie sind am Ende aller Verwandlungen nicht mehr und nicht weniger als vorher, die ganze Geschichte ihrer verschiedenen Verhältnisse geht spurlos an ihnen

vorüber. Die Vergangenheit ist für sie rein verloren, und darum ist es der vollständige Widerspruch, von einem Innern dieser Atome zu reden, die doch keines haben.* Denn es fehlt ihnen gerade das, was sie allein zu Subjecten, zu Substanzen machen könnte — das Beharren im wahren Sinne, das Uebergreifen von einem Zeitmoment zum andern. Sie sind zur Zeit ebenso beziehungslos, als zum Raum. Mit gleichem Rechte, mit dem man von der Unveränderlichkeit der Atome redet, kann man von ihrer absoluten Veränderlichkeit reden. Sie sind in jedem Augenblicke anders; in jedem Augenblicke wechseln ihre Beziehungen, und außer ihren Beziehungen sind sie nichts, wissen wir nichts von ihnen; mit der Veränderung des Ortes sind sie andere geworden; vollständig gleichgültig verhalten sie sich gegen die Masse der Einflüsse, und begegnen jedem neuen Einfluß ganz unbekümmert darum, unter welchem sie vorher gestanden sind. Es fehlt ihnen gerade das, was die Leibnizischen Monaden befähigt, Substanzen zu heißen — die Continuität der Entwicklung von einem Zustand zum andern von innen heraus. Man könnte wohl sagen, die Atome haben ihre Perceptionen; aber sie haben nicht die „*tendance d'une perception à l'autre*.“ Ihre Existenz ist in Zeitatome zerfällt, die keine Beziehung untereinander haben, und was von einem Moment zum andern continuirlich überleitet, ist nicht ein innerer Zustand des Atoms, sondern ein ihm vollkommen äußerlicher und gleichgültiger, seine Bewegung, die Continuität der Linie, die es im Raum beschreibt. Für das einzelne Atom selbst giebt es keine Bewegung; es ist an jedem Orte des Raumes dasselbe und gegen alle gleichgültig; Bewegung giebt es nur in Beziehung auf andere, Bewegung giebt es für ein System von Atomen, und darum kann Kraft und eigentliche Causalität der Bewegung wieder nicht in den einzelnen, sondern nur in der Totalität gesucht werden. Die Totalität hat eine Geschichte; sie hat Zusammenhang; sie entwickelt sich; in ihr bleibt der vorangehende Zustand für den folgenden wichtig; in ihr ist Alles, was gewesen ist, in seinen Folgen aufbewahrt; in ihr kann man die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft lesen.

Allein ist damit nicht doch die atomistische Theorie überhaupt in Frage gestellt und als eine Unmöglichkeit bezeichnet? Nichts

weniger. Den eigentlichen Kern der Theorie, der sie überaus werthvoll und für die Naturwissenschaft unentbehrlich macht, trifft all das nicht; sondern nur eine zu rasche philosophische Folgerung. Der eigentliche Kern der Theorie ist der Satz: daß alle sinnlichen Erscheinungen der Materie in letzter Instanz Bewegungsercheinungen kleinster, im Raum an bestimmten Punkten vertheilter Centra sind. Schall, Licht und mit ziemlicher Sicherheit auch die Wärme sind darauf zurückgeführt. Diese Theorie ist darum so ungemein werthvoll, weil sie erlaubt, alle Erscheinungen der Rechnung zu unterwerfen. Töne und Farben lassen sich nicht durch Linien und Zahlen ausdrücken; Bewegungen dagegen lassen sich ganz in mathematische Verhältnisse auflösen. Die Atomistik macht die Natur zu einer wirklichen Mathematik, bringt Alles auf dieselbe Gesetzmäßigkeit, die lange schon in der Astronomie als Mechanik des Himmels herrscht. Die Atomistik ist die Erfüllung des Schelling'schen Worts¹⁾: Die höchste Vervollkommenung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müßten vollständig verschwinden und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Die optischen Phänomene sind nichts Anderes, als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden. . . . — Insofern ist der Atomismus das gerade Gegentheil von dem, wofür man ihn gewöhnlich ansieht. Er ist der vollendetste Idealismus. Er führt alle sinnlichen Qualitäten auf Eigenthümlichkeiten unseres Empfindens zurück, und er läßt von der Materie nichts übrig, als Raum und Bewegung, d. h. das geistig zu durchdringende. Es ist noch weit dahin, bis er sein Ziel vollständig erreicht hat; aber seine Erfolge hat er dem Bestreben zu verdanken, die Natur der Mathematik zu unterwerfen, und wir zweifeln nicht, daß in dieser Richtung noch große Resultate gelingen werden, nachdem die Aufgabe einmal klar hingestellt ist.

Darin also kann das Unzureichende der Theorie nicht liegen, daß sie aus Bewegungsercheinungen discreter Raumpuncte die Gestalt dieser Welt zu erklären unternimmt. Auch darin nicht, daß sie die Kräfte vertheilt, und genau den Beitrag untersucht,

¹⁾ Transsc. Idealismus S. 3. 4.

den jeder räumlich unterscheidbare Massentheil beibringt; daß sie überall den Proportionen nachgeht, die zwischen den einzelnen Erscheinungen stattfinden, und mit der größten Zuversicht behauptet, die doppelte Masse übe doppelte Kraft aus u. s. f. Der Fehler liegt einzig darin, daß man, was in der mathematischen Sprache ganz richtig ist, nun ohne Weiteres als Ausdruck einer philosophischen Wahrheit, daß man das Bild für die Sache, die abgekürzte Formel für den ganzen Satz nimmt. Denn bildlich und symbolisch ist ja diese Sprache immer, sie hypostasirt, was sie keinen zwingenden Grund hat zu hypostasiren; sie legt den Erscheinungen Subjecte unter, die bloß Geschöpfe des Denkens und der Phantasie sind; sie spricht von Wesenheiten, während ihre Aufgabe sich nur darauf beschränkt, den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen nachzuweisen; sie spricht von Thun und Leiden, wo dieser Gegensatz, der für das empfindende und spontan sich bewegende Wesen allein Sinn hat, gar keine Anwendung findet. Die Physik kann gar nicht anders, und die Sprache selbst in ihrer lebendigeren Phantasie zwingt sie zur symbolischen Redeweise. Die Naturwissenschaften trifft dabei kein Vorwurf. Sie bekennen sich von vorn herein zum Idealismus. Es ist nicht Schuld ihrer Methode, wenn die Philosophen unter ihnen das vergessen und nun ohne Weiteres die Sätze, die eine Mechanik und Dynamik begründen, als philosophische Wahrheiten, als letzte Erkenntniß der Dinge ausgeben. So wenig deswegen, weil Euklid's Geometrie von Anfang bis Ende zweifellose Wahrheit ist, die Linien, Quadrate und Würfel, von denen er redet, irgendwo in der Welt wirklich existiren, so wenig sind die Substrate der Physik und Dynamik nothwendig das, als was unsere Theorie sie behandelt. Sie behandelt sie als Subjecte, weil sie so die Erscheinungen zu erklären vermag; ob sie es wirklich sind, oder ob noch weiter auf einen höheren Grund zurückgegangen werden muß, kümmert sie nicht. Jede besondere Wissenschaft muß einseitig sehn, und von einer Fiction ausgehen, weil sie sich sonst gar nicht abschließen könnte; Sache der Philosophie ist es, die Corrective dieser Einseitigkeiten zu liefern. Der Fehler der atomistischen Philosophie, wie sie gewöhnlich vorgetragen wird, ist der übereilte Schluß, der auf den unlebendigsten, starrsten Deismus und Dualismus führt, der je gelehrt worden

ist. Weil wir — so lautet dieser Schluß — die Wirkung immer den Massen proportionirt und an sie gebunden sehen, darum sind diese Massen, und in letzter Instanz die Atome, die einzigen und ausschließlichen Träger aller stoffbewegenden Kräfte, darum giebt es gar kein anderes Subject einer sinnlichen Erscheinung, und keine andere in der materiellen Wirklichkeit Bewegung wirkende Kraft. Mit dem Anfange der Welt, d. h. mit der richtigen Disposition der Atome hat jede Causalität aufgehört, keine Aenderung ist mehr in dem einmal aufgezogenen Spiel der Bewegung möglich, und die göttliche Weisheit ist nur noch in ihren Folgen sichtbar. Es ist ganz in der Ordnung, wenn in einem Lehrbuch der Physik die Materie als das letzte Agens behandelt wird. Aber soll das wirklich die erschöpfende Ansicht der Dinge seyn? Sollen die Begriffe der göttlichen Schöpfung und Erhaltung auf diese äußerlichste Weise gefaßt werden? Oder ist es nicht vielmehr weit näher liegend, diese Begriffe ebenso zu fassen, wie die bisherige Ausführung es verlangte, und den unabänderlichen, göttlichen Willen, der den Atomen diese Kräfte eingepflanzt hat, als das eigentliche fortdauernde Subject aller Kräfte zu denken? Gerade je selbstloser und inhaltloser die Atome sind, je mehr alle Beziehung zu einander, alle Einheit über sie hinausfällt, desto entschiedener sind wir dahin gedrängt, den Grund der Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegungen und damit den Grund aller Naturerscheinungen nicht in ihnen selbst, sondern in dem göttlichen Willen zu suchen. Nur daß man dann die Beziehungen Gottes zum Raum und zur Materie concret und realistisch genug fassen und die materielle Welt nach Stoff und Bewegung im eigentlichen Sinn als das Daseyn des göttlichen Willens betrachten muß; weil man, wo die *causae secundae* alle selbständige Existenz und Wirksamkeit zu verlieren drohen, Allgegenwart und Allmacht Gottes nicht so unbestimmt und vag behaupten, sondern nur ganz speciell, mathematisch bestimmt, in bestimmten Formen wirksam denken kann. Nicht nothwendig in dem halb pantheistischen Sinne, der von der Materie als dem Leib Gottes redet; nicht so, als wäre diese Verkörperung eine irgend wie nothwendig zum Wesen Gottes gehörige; keine Ansicht von der Materie läßt vielmehr dem vollsten Schöpfungsbegriff weiteren Raum, als eben der Atomismus. Aber bestimmter,

als es wohl sonst geschieht, wird auch das Reale in der Materie als göttliche Kraft zu denken seyn. Mehr in's Einzelne sich specificirend und individualisirend werden wir die göttliche Naturwirksamkeit auch wissenschaftlich festhalten müssen, und was sonst der religiösen Phantasie näher liegt, wird auch eines dogmatischen Ausdrucks fähig werden müssen, daß die Kräfte der Natur bis in's Einzelste Bestimmtheiten des göttlichen Willens, die Wirkungen der Natur seine Thaten sind. Es war an der Schelling-Hegel'schen Naturphilosophie der Gedanke groß und richtig, den allgemeinen Verhältnissen der Materie, den großen kosmischen Kräften geistige Bedeutung zu unterlegen, sie als Ausdruck nothwendiger Begriffe, als das Daseyn eines Vernünftigen zu fassen. Daß viel Crudes mit unterlief, schmälert den Werth des Gedankens nicht, daß der Geist das allein wahrhaft Reale sey. Daß das Hegel'sche Absolute in die Vielheit von Raum und Zeit zerfloß, ist keine nothwendige Form einer solchen Anschauungsweise; auch mit einem entschieden theistischen Gottesbegriff ist die Auffassung vereinbar, die realistisch genug ist, eine thatsächliche göttliche Einheit der Welt in der erfahrungsmäßigen Beziehung alles Seyenden aufeinander anzuerkennen. Warum der Theologie diese Gedanken gewöhnlich ferner liegen, erklärt sich leicht daraus, daß sie meist dem anthropologischen Gebiete ausschließlich oder wenigstens mit partieller Vorliebe zugewandt ist. Die mathematische Nothwendigkeit erscheint als etwas Todtes und Geringeres gegenüber der logischen und moralischen; nicht ebenso ausdrücklich, wie man von absoluter Vernunft und absolutem Sittengesetz spricht, redet man von einer absoluten Mathematik; etwas weniger Geistiges soll diese starre Nothwendigkeit seyn, der sich die Materie fügt. Eine lange Gewohnheit der Betrachtung läßt es fast als selbstverständlich erscheinen, daß die körperliche Welt mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit den Gesetzen folgt, die durch Größen- und Zahlenverhältnisse ihr bestimmt sind, und je einfacher die Grundgesetze aller Mechanik sich herausstellen, um so mehr hat ihre Befolgung aufgehört, ein Gegenstand der Bewunderung zu seyn. Einen solchen blinden Gehorsam gegen so einfache Gesetze der Materie zuzumuthen schien möglich, ohne ihr zu viel Ehre anzuthun; es schien, als könnten an ihr selbst die einfachen Gesetze und Nothwendigkeiten bestehen, denen der

Kosmos seine Form und seinen Bestand verdankt. Und doch wird es bei näherem Nachdenken keiner Philosophie gelingen, einen inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen materiellen Theilen und ihrem gesetzmäßigen Aufeinanderbezogenseyn begreiflich zu machen, oder den Gedanken einer blinden Nothwendigkeit festzuhalten. Das Verhalten der Massen der Welt zu einander ist thatsächlich ein Wissen um ihre gegenseitigen Beziehungen; die Anziehung, die das Entfernte verbindet, und alle Theile der Welt aufeinander bezogen seyn läßt, ist eine Negation der Vielheit, des Raumes, alles dessen, was uns die Materie constituirte, wie wir sie nur einer geistigen Potenz zuschreiben können; ein geistiges Band, in dem alle Unterschiede aufeinander bezogen sind, ist allein fähig, diese thatsächliche Einheit der Welt zu erklären. Jede Nothwendigkeit, jede Consequenz durch Raum und Zeit hindurch ist überhaupt etwas schlechthin Geistiges, jedes Gesetz nur als gewußtes, gedachtes und gewolltes denkbar, und darum ist die Nothwendigkeit der Atombewegungen eine ebenso gewiß schlechthin geistige, auf Bewußtseyn und Willen hinweisende, wie wir von einer logischen und moralischen Nothwendigkeit nicht zu reden vermögen, ohne an den gesetzgebenden Verstand zu denken. Denn nicht die Subjecte, die einem Gesetze folgen, dort Atome, hier Geister, begründen den Unterschied; vielmehr daß ein Gesetz vorhanden ist, ist das Wesentliche. Und gerade je selbstloser und inhaltsloser, in gleichgültiger Vielheit, ohne andere Dualität, als die Räumlichkeit, der Atomismus seine letzten Subjecte auffaßt, desto nothwendiger treibt er darauf hin, nicht sie, sondern wenn der Ausdruck erlaubt ist, den mathematischen Verstand Gottes als die Einheit der Welt, und seinen physischen Willen als das Subject aller Kraft und Bewegung hinzustellen; und der Schritt wäre nicht weit dazu, die materielle Welt überhaupt zu verflüchtigen und nur als die Verwirklichung der Allgegenwart, der „Raumsetzenden“ Kraft Gottes zu behandeln, so daß die theologische und philosophische Betrachtung leicht genöthigt seyn könnte, die entgegengesetzte Rolle zu übernehmen und gegen die Fanatiker der Materie die Materie selbst in Schutz zu nehmen, einem drohenden Atomismus gegenüber die selbständige Existenz des Geschaffenen zu vertheidigen¹⁾.

¹⁾ Zum Beweise, daß diese Möglichkeit keine sehr entfernte ist, diene die

Es liegt nicht im Zweck der vorliegenden Abhandlung, diese Andeutungen zu einer Theorie auszuführen und einen dogmatischen Versuch zu machen; es genügt, den Punkt angegeben zu haben, wo auch vom Atomismus aus eine Theorie der Schöpfung und Erhaltung möglich ist, so streng theistisch, als die Theologie es immer verlangen mag; es genügt, gezeigt zu haben, daß der Atomismus diese Ergänzung geradezu fordert.

Von dieser Seite also scheint die theologische Wissenschaft ganz ruhig der Erfahrung und den Fortschritten der Naturwissenschaft es überlassen zu können, welche Ansicht von der Materie sich als die den Beobachtungen am vollständigsten entsprechende

folgende Stelle aus *Leuze's Microcosmos*, p. 415. . . . „Nicht der nichtige Schatten einer Naturordnung, sondern nur die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Theile alle endlichen Dinge sind, kann die Mannigfaltigkeit der Welt so verknüpfen, daß die Wechselwirkungen über die Kluft hinüberreichen, welche die einzelnen selbstständigen Elemente von einander ewig scheiden würde. . . . Wie in allem Seyn das wahrhaft Seyende dasselbe Eine ist, so wirkt in aller Wechselwirkung das unendliche Wesen nur auf sich selbst, und seine Thätigkeit verläßt nie den stetigen Boden des Seyns. . . . Jede Erregung des Einzelnen ist zugleich eine Erregung des ganzen Unendlichen, das auch in ihm den lebendigen Grund seines Wesens bildet, und jedes vermag deshalb mit seiner Wirkung überzugreifen in Anderes, in welchem derselbe Grund lebt. . . . Nicht ein Endliches überhaupt wirkt aus sich, als aus diesem Endlichen heraus auf das Andere; jede Erregung des Einzelnen vielmehr, indem sie den ewigen Grund bewegt, der in ihm, wie in allem, das Wesen seines endlichen Scheines ist, vermag nur durch diese Stetigkeit der Wesensgemeinschaft hindurch auf das scheinbar Entfernte überzuwirken.“ Und noch deutlicher wird S. 417 ff. das Verhältniß des Unendlichen zu den einzelnen Dingen mit dem Verhältniß der Einen und untheilbaren Seele zu ihren Aeußerungen verglichen — und es würde sehr geringe Mühe kosten, diesen ganzen Passus, bloß mit Verlust der Eleganz des Ausdrucks, in ächt spinozisches Latein zu übersetzen. Wir wollen damit nicht sagen, daß die Auffassung *Leuze's* eine pantheistische sey. Er liegt uns um so ferner, ihm einen Vorwurf der Art zu machen, je enger, wie wir hier ausdrücklich hervorzuheben verpflichtet sind, sich das Obige an seine klaren und durchsichtigen Auseinandersetzungen anschließt, und je bestimmter er selbst den Naturalismus einer solchen Anschauung mit einem ethischen Gottesbegriffe auszuföhnen trachtet. Aber doch wird nicht zuviel gesagt seyn, wenn wir die Wahl der Ausdrücke insofern bedenklich finden, als der Schein entstehen könnte, der Atomismus führe von selbst und nothwendig darauf, die endlichen Dinge als „innerlich gehegte Theile“ des Unendlichen zu fassen.

herausstellt. Es wird immer gelingen, in jeder Weltansicht, die die Begriffe der göttlichen Schöpfung und Erhaltung ignorirt oder verkürzt, die Lücken aufzudecken und die Ansätze aufzufinden, die zu einer theologischen Kosmologie zurückführen.

Weit bedenklicher scheint die speciellere Wendung für ihre Interessen zu seyn, welche die atomistische Theorie für die Erklärung des Organischen genommen hat. Ihre Sätze sind bekanntlich in der Kürze folgende: Weil der organische Körper durchweg aus den Stoffen besteht, sich erhält und erneuert, die wir auch in der todten Natur vorfinden, so können diesen Stoffen keine neuen Eigenschaften im Organismus zuwachsen, die sie außerhalb nicht hätten; ihre chemischen und physikalischen Eigenschaften müssen also im Organismus, wie außerhalb, wirksam seyn; und weil wir keine Kraft kennen, welche nicht an eine materielle Masse gebunden wäre, so sind die Kräfte der Stoffe die einzigen, die im Organismus thätig sind, das Leben ist das Resultat einer Unzahl von Atomkräften und Atombewegungen und nur durch eigenthümliche Combination, die wesentlich auf fortwährenden Störungen des chemischen Gleichgewichts beruht, von den unorganischen Processen verschieden. Das Leben löst sich in einen Mechanismus auf; der Leib wird Automat, und was man Lebenskraft nennt, ist nur die Summe der Atomkräfte, nicht etwas in sich Einheitliches. „Die Theile erzeugen das Leben des Ganzen“.

Es verlohnt sich nicht der Mühe, der Lehre zu gedenken, die nun durch einen aller Logik hohnsprechenden Schluß gleich auch die Seelenthätigkeiten auf Atombewegungen reducirt. Aber auch in der eben angegebenen Ausdehnung ist die Theorie doch bedenklich, denn sie führt besonnene und consequente Forscher zu dem schroffsten Dualismus; entweder so, daß die beiden Gebiete des leiblichen und geistigen Lebens wenigstens vorläufig als getrennt angenommen werden, und man bekennet keine nähere Verbindung zwischen beiden zu finden, oder zu suchen; oder so, daß geradezu ihr Verhältniß auf das einer äußerlichen „Wechselwirkung“ reducirt, und der Dualismus systematisirt, nicht bloß als vorläufiges Princip der Forschung, sondern als Theorie behandelt wird. Das leibliche Leben erscheint als ein für sich unabhängig bestehendes Ganzes, als ein geschlossenes System physischer Wir-

tungen; die Seele, gleichfalls ein für sich bestehendes Wesen, ist räumlich in diesen Leib eingeschlossen und steht mit ihm in der Art in Wechselwirkung, daß sie Empfindungen von ihm leidet, und durch Willensimpulse auf ihn handelt. Nachdem in neuerer Zeit vorzüglich Herbart wieder diese äußerliche Betrachtungsweise und zwar schon mit erschreckender Consequenz aufgestellt, hat sie sich, durch physiologische Theorien erweitert und gestützt, hauptsächlich unter Locke's Hand zum vollständigen Cartesianismus verfestigt. Der Leib ist eine Maschine; alle seine Leistungen werden durch die Kräfte der Atome allein ausgeführt; er ist zwar von der Seele bewohnt und fähig, von ihr Impulse zu empfangen; aber das Princip des Lebens, der Grund des fortgehenden Processes, die Triebkraft der nie stillestehenden Bewegung liegt im Stoff; und nur eine für ihn selbst zufällige, allein in der göttlichen Teleologie begründete Einrichtung ist es, daß für die Dauer des irdischen Lebens dieses System von Stoffen und diese davon ganz unabhängige, ihrem Wesen nach nicht damit zusammengehörige Seele in so enge Wechselwirkung treten. Die Ansicht culminirt in der neuerdings wieder sehr ernstlich discutirten Frage nach dem Sitze der Seele. Damit ist die Seele auch äußerlich und räumlich vom Leibe getrennt und neben ihn gestellt.

So gewandt und geistreich diese Theorie vertheidigt, so kunstvoll alle Einwände dagegen gelöst und so erfinderisch in ihr die Erklärungen aller Phänomene gezeigt werden mögen — für die Anschauungen, die einer christlichen Theologie am nächsten liegen, wird sie niemals brauchbar und fruchtbar gemacht werden können. Denn es würde nicht schwer seyn, nachzuweisen, daß von diesem Dualismus aus nur zwei Auffassungen möglich sind, die beide gleich sehr den Grundanschauungen widersprechen, welche auf ihrem Boden die Theologie festhalten muß. Es kann nämlich im Interesse der Unabhängigkeit und Freiheit des geistigen Lebens der Zusammenhang zwischen Leib und Seele so lose gedacht werden, daß ihre Functionen in gesonderten Reihen verlaufen, daß sie im Wesentlichen selbständig sich entwickeln, die Schicksale des einen Theils keinen durchgreifenden Einfluß auf die des andern Theils haben und nur in bestimmten Fällen und durch Vermittlung einzelner Acte der Wechselwirkung ein Ein-

fluß des einen auf den andern stattfindet; so jedoch, daß die eigenthümliche Beschaffenheit des Leibes von physischen Verhältnissen, die eigenthümliche Beschaffenheit der Seele — je nach dem sonstigen Standpunct — von ursprünglich von Gott eingepflanzter Anlage, oder von Erziehung u. s. w. abhängt, und es rein zufällig ist, ob beide Beschaffenheiten sich entsprechen. Es sind in der That zwei Individuen, die bei dieser nestorianischen Ansicht verbunden werden, mit geschiedenen Individualitäten. Es ist klar, daß dieser Auffassung besonders von ethischem Gebiete¹⁾ aus die gewichtigsten Gründe entgegenstehen, von den allgemeinen psychologischen Thatsachen hier zu schweigen. Insbesondere ist es eine tiefere und erschöpfende Auffassung der Sünde, welche durch eine solche Theorie geradezu unmöglich gemacht wird. Entweder muß die Sünde in das Fleisch verlegt werden, und dann ist sie etwas für den Geist Aeußerliches, ihm Aufgezwungenes, eine bloße Hemmung seiner an sich guten und gesunden Thätigkeit; oder es ist die Sünde etwas Geistiges, dann aber die Sinnlichkeit etwas Unschuldiges, ihre Bedeutung für die Sünde null. Wir können hier auf das verweisen, was in der Abhandlung über die Sünde im 1. Heft der Jahrbücher von Dr. Weizsäcker über die Unmöglichkeit eines Dilemmas zwischen Selbstsucht und Sinnlichkeit ausgeführt ist. Aber auch sonst für die ganze Ethik würde die Bedeutung des leiblichen Lebens für die sittliche Entwicklung verkürzt werden müssen. In der Eschatologie wäre es geradezu unmöglich, einen Uebergang von dem diesseitigen in's jenseitige Daseyn zu finden, und allen dahin bezüglichen Lehren der Schrift, vor Allem der von der Auferstehung des Leibs, wäre, wenn man sie auch noch so ideell fassen würde, aller und jeder Boden entzogen.

Der andre Ausweg, zu dem die neuern Psychologen Herbart'scher Verwandtschaft fast ausschließlich hinneigen, ist noch schlimmer. Er macht die Seele zur qualitätslosen und individualitätslosen tabula rasa und läßt ihr ihren bestimmten Inhalt, Tem-

¹⁾ Man könnte auch versucht seyn, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die der christologischen Forschung aus einer solchen Psychologie erwachsen würden. Wir unterlassen es, weil einerseits die Dogmengeschichte gerade hierfür allbekannte Belege bietet, andererseits eine so specielle Verfolgung dieser Frage nur zu scholastischen Trivialitäten führen könnte.

perament, Anlagen und Talente, Geschlechtseigenthümlichkeit u. s. f. nur durch die leibliche Constitution geben, so daß der härteste Determinismus unvermeidlich wird, den am rundesten Herbart damit ausgesprochen hat, daß er die Hunde an höherer geistiger Entwicklung nur durch den Mangel an Händen und Sprachorganen gehindert glaubt. Nach dieser Theorie kann aus jeder Seele Alles werden, wozu körperliche Organisation und äußere Verhältnisse sie bestimmen, und wenn je in der Geschichte des Menschengeschlechts ein bestimmter Plan und Fortschritt sich zeigt, so ist er Folge nicht einer innern Einheit und einer inneren Zusammengehörigkeit der Menschenseelen, sondern Folge einer geschickten Anordnung der äußeren Verhältnisse. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, auf wie vielen Punkten auch diese Theorie mangelhaft ist, und wie wenig sie den Thatfachen, welche die Theologie in den Vordergrund stellen muß, den ethischen und religiösen, gerecht zu werden vermag. Ganz auf die Untersuchung der Verhältnisse gestellt, in denen das geistige Leben des Menschen zur sinnlichen Außenwelt steht, leitet sie meist nur aus den Verhältnissen des Stoffs, der in ihr Inneres gelangt, die höheren Lebenserscheinungen der Seele ab, und macht sie zum gleichgültigen Schauplatz, auf dem die Vergleichung, Verbindung und Entgegensetzung der ursprünglich sinnlichen Vorstellungen nach den Attractions- und Repulsionsgesetzen sich vollzieht, denen dieselben nach ihrem objectiven Inhalt folgen.

Wollte man diese beiden, auf die Selbständigkeit und Abgeschlossenheit des leiblichen Lebens gegen das geistige basirten Extreme vermeiden, so bliebe nur ein drittes Mittel übrig, beiden Forderungen gerecht zu werden, den Einfluß des leiblichen Elements und die Selbständigkeit der Seele zu wahren — nämlich innerhalb des geistigen Lebens selbst eine strenge Theilung vorzunehmen, alles Sinnliche zwar dem bestimmenden Einfluß physischer Verhältnisse preiszugeben, um so strenger aber ein höheres, rein geistiges Gebiet des Denkens, Fühlens und Wollens, ein pneumatisches Geistesleben über dem bloß psychischen festzuhalten und dorthin Individualität und Freiheit zu retten. Diesen Weg hat in der That z. B. Locke eingeschlagen. So bestimmt er von rein physischen Dispositionen Alles ableitet, was mit dem sinnlichen Leben irgendwie zusammenhängt

— die Lebendigkeit der Vorstellungen, die leichte Erregbarkeit des Gefühls, Temperamentsunterschiede und Geschlechtscharakter, ebenso bestimmt versucht er die höheren Functionen des Geistes, Wissen, sittliches und ästhetisches Urtheil von der körperlichen Bedingtheit zu emancipiren. Nur das Material liefert die Sinnlichkeit dem Geiste; seine Verarbeitung in den bleibenden Gehalt des Bewußtseyns gehört einer andern Sphäre an.

Es fragt sich, ob mit der Verlegung des Dualismus in das psychische Gebiet viel gewonnen ist. Auf den ersten Anblick mag allerdings die Trennung leicht scheinen. Sinnlichkeit und Vernunft, höhere und niedere Vermögen sind geläufige Unterscheidungen, und es ist ihnen ihre Berechtigung gewiß nicht abzuspreden, so lang es sich um die ungefähre Trennung zweier Gebiete von Erscheinungen nach hervorragenden, überwiegenden Charakteren handelt. Etwas ganz Anderes aber ist es, wenn sie auf verschiedene Subjecte, als ihre erzeugenden Ursachen, zurückgeführt werden sollen, wenn in der Gesamtmasse geistigen Lebens soll bestimmt untersucht werden, was davon der Einwirkung des Körpers, was der eigenen unabhängigen Thätigkeit der Seele soll zugeschrieben, wie die geistige Form von der sinnlichen Materie soll abgelöst werden. Eine solche Rechnung mit Soll und Haben — und sie ist die nothwendige Consequenz des Standpuncts, ist der Tod aller Psychologie und aller Ethik. Wir wollen nicht im Allgemeinen die Schwierigkeiten ausführen, die es hat, nicht bloß einzelne Acte, sondern die ganze Lebensentwicklung so zu begreifen. Denn es müßte, da die Entwicklung des Körpers einmal nach mechanischen Gesetzen feststeht, entweder die Entwicklung der Seele ganz von der des Körpers abhängig seyn — sey es nun so, daß ihre höheren Kräfte erst mit dem Wachsthum des Körpers ihr zuwachsen, sey es so, daß sie sie zwar an sich hätte, aber ihre Aeußerung die Ausbildung der körperlichen Organe abwarten müßte (und es könnte dann noch einen psychologischen Streit über *κένωσις* und *κορυψις* geben). Oder es müßte ein unerklärlicher Parallelismus, eine prästabilirte Harmonie zwischen beiden stattfinden, so daß die Stadien des einen Verlaufs denen des andern nach Art und Dauer entsprächen. Man müßte denn die weitere Möglichkeit zugeben, die Voge consequent genug ist anzunehmen, daß eben häufig die

Seele nicht in den Körper paßt, Anlagen hat, zu deren Entwicklung die körperlichen Bedingungen ihr versagt sind, oder mit der schönsten Musculatur und den glücklichsten Sinnen nichts anzufangen weiß. Wir wollen, wie gesagt, auf die Schwierigkeiten nicht eingehen, die daraus sich ergeben, sondern uns begnügen, einen für die Ethik besonders wichtigen Punct hervorzuheben.

Was ist die Natur der sinnlichen Triebe? Gehören sie dem geistigen Wesen an, sind sie also Aeußerungen des Subjects der Ethik, diesem zurechenbar, von ihm nicht bloß zu beschränken, sondern positiv zu beherrschen und zu durchdringen? Sind sie wirkliches Eigenthum des Menschen, zu seinem eigensten Wesen gehörig oder nicht? Sind sie ein bloßes Leiden von einem fremden Schicksal, oder eine Bewegung aus dem Wesen der Seele selbst heraus? Die Bedeutung dieser Fragen liegt auf der Hand. Die von der mechanischen Naturansicht ausgehende Psychologie muß nothwendig den Begriff des Triebes selbst aufheben. Im Begriff des Triebes liegt etwas Actives, aus sich heraus Thätiges; jene Psychologie kennt nur ein Getrieben werden¹⁾. Damit ist nothwendig gegeben, daß der Trieb als solcher höchstens indirect imputabel ist, daß er aber direct der Freiheit gar nicht unterworfen seyn kann, daß vielmehr allein im Ablauf des körperlichen Lebens, d. h. in Mechanik und Chemie die eigentliche Ursache aller Unordnung gesucht werden muß. Die Consequenz dieser Ansicht ist Apathie oder Ascese, und der einzig praktische Vorschlag der, den schon der Vater dieses Dualismus, Cartesius, gemacht hat, die Menschen weiser und besser zu machen durch die medicinische Wissenschaft. Die christliche Ethik wird sich damit nie befreunden können.

¹⁾ Locke, Mikrokosmos, S. 278. „Was wir Trieb nennen, ist nicht ein Wollen, durch welches wir den Körper lenken, sondern eine Wahrnehmung seines Leidens und der unwillkürlich in ihm entstehenden Bewegungen, durch welche nun auch die übrigen Thätigkeiten unseres Bewußtseyns (Vorstellung der Mittel zur Befriedigung des Triebes) zu entsprechender Wirksamkeit veranlaßt werden. So ist mithin der Trieb nur das Innwerden eines Getriebenwerdens, und wenn irgend ein Wille in ihm vorkommt, so ist es einfach dieser, dem natürlichen Ablauf dieser inneren Veränderungen nicht zu widerstehen, sondern sich ihnen hinzugeben“.

Sowohl die Auffassung der Sünde, welche sie voraussetzt, als die Forderung, die sie an den Menschen stellt, und das Ziel, das sie ihm vorhält, beruhen auf einer davon grundverschiedenen Anschauung des Verhältnisses der Seele zu den leiblichen Trieben. Die Schuld der Sinnlichkeit und die Anstrengung des Kampfs, der Fortschritt der Heiligung, die Ueberwindung des Fleisches und die Seligkeit des Sieges sind gleich unverständlich, wenn die Seele beim leiblichen Leben nicht persönlich theilhaftig, wenn nicht ihr Seyn und Wirken darin getroffen oder gefördert wird, wenn sie nicht überall ihr eigenes Thun erkennen kann. Denn wollte man sich darauf zurückziehen, daß die Seele nur insofern theilhaftig sey, als allerdings körperliches Wohlbefinden ihr Lust und Uebelbefinden ihr Unlust gewähre, und daß sie nun eben die Lust, die sie passiv erfährt, suche, und die eben so passive Unlust abwende, so hieße das nur das Räthsel zurückschieben. Denn wie wollte man anders, als etwa durch eine ganz äußerliche Veranstaltung, es sich denkbar machen, daß gewisse physische Reize der Seele Lust, andere Unlust bereiten, daß sie durch den normalen oder gesteigerten Verlauf rein körperlicher Processe in ganz ähnliche Zustände versetzt wird, wie durch den normalen oder gesteigerten Verlauf ihrer eigensten Thätigkeiten? Wie will man sich das denkbar machen, wenn nicht sie selbst mit ihrem eigensten Thun beim leiblichen Leben theilhaftig, wenn sie nicht, um es mit Einem Wort herauszusagen, auch physisches Lebensprincip ist? Ohne die Annahme dieses Satzes wird auch durch die scharfsinnigsten Vermittlungen nicht begreiflich gemacht werden können, wie die Sünde soll das leibliche, oder die Sinnlichkeit das geistige Leben verdorben haben, und ebensowenig wird eine Auffassung genügen, die dem sittlichen Willen nur eine ganz indirecte auf den größten Umwegen vor sich gehende Einwirkung auf das System der Triebe gestattet. Nie mit eigener Kraft wird die Seele sich beherrschen können, sondern, wie der Herrscher eines widerspenstigen Volks, wird sie die körperlichen Kräfte gegen einander aufbieten, und durch materielle Mittel die Materie im Zaum halten müssen. Wir halten es nicht für nöthig, diese Sätze im Einzelnen auszuführen. Man mag die ethischen Probleme anfassen, wo man will, überall muß sich für eine concrete Betrachtung die Ueberzeugung aufdrängen, daß Geistiges und

Sinnliches so unentwirrbar versflochten sind, daß nur eine scholastische Sucht, das begrifflich Unterscheidbare als real getrennt anzusehen, verkennen kann, wie weit die sinnlichen Motive in das höchste geistige Leben hineinreichen, und umgekehrt, wie in den elementarsten leiblichen Vorgängen Keime und Spuren des höchsten geistigen Lebens sichtbar sind. Wenn der Mensch keine Einheit ist, wenn sein Leben aus zwei Quellen fließt, dann ist das Wort, daß unser Leib ein Tempel seyn soll des heiligen Geistes, eine leere Phrase.

Soviel ist klar: die Ansicht, welche das gesammte leibliche Leben aus den Kräften der Materie ableitet, und die Seele in diese Maschine nur setzt, um von ihr Empfindungen und Gefühle zu erhalten und in ihr Bewegungen hervorzubringen, ohne jedoch beim Verlauf des Lebens irgendwie direct betheiligt zu seyn, gefährdet den Zusammenhang der christlichen Dogmatik, und auch hier scheint also diese in einen hoffnungslosen Kampf mit der Naturwissenschaft verwickelt. Denn die letztere arbeitet rüstig daran fort, bis in die Mittelpuncte des leiblichen Lebens hinein die chemischen und physikalischen Geseze zu verfolgen, die Pulswellen des Bluts und die Zuckungen der Nerven der Messung und Rechnung zu unterwerfen, und das scheinbar Freieste und Spontanste unter den Bann mathematisch unerbittlicher Geseze zu bringen. Soweit der, der nicht Fachmann ist, den Gang dieser Untersuchungen zu übersehen vermag, ist noch gar nicht abzunehmen, wann sie Halt machen werden. Es wäre Vermessenheit, vorauszusagen, wie weit sie im äußersten Falle führen können. Es wäre Beschränktheit, sich durch irgend eine Theorie die unbefangene Auffassung der Resultate dieser Forschungen zu verderben. Sie ganz zu ignoriren und unbekümmert darum eine eigene Theorie des organischen Lebens fortzuführen, wäre ein Aufgeben des Anspruchs auf Wissenschaft.

Alein auch hier ist der Theologie durchaus nicht bloß die Wahl gelassen, entweder ihre Meinungen aufzugeben, oder sich gegen die übrigen Wissenschaften abzuschließen. Geben wir den Vertretern der mechanischen Ansicht vom Organismus Alles zu, nicht nur was sie bisher geleistet, sondern auch, was sie zu leisten versprochen haben — so wird sich doch nachweisen lassen, daß ihre Folgerungen zu voreilig sind und einen Sprung im

Beweise einschließen. Weil wir, sagen sie, innerhalb des Körpers keine andern Stoffe finden, als solche, die auch außerhalb vorkommen, so muß auch angenommen werden, daß diese Stoffe im Organismus denselben Gesetzen folgen, wie außerhalb. Wir werden also nicht annehmen dürfen, daß sie anders als nach dem Maß ihrer physikalischen und chemischen Eigenschaften wirken, und daß jede Kraft, die sich äußert, eine besondere Form der allgemeinen Atomkräfte und an eine bestimmte Körpermasse gebunden ist. Da wir außerhalb des Organismus keine Bewegung entstehen sehen, die nicht aus Anziehung und Abstoßung einer bestimmten Masse folgte, so kann auch innerhalb des Organismus nichts Andres die Ursache des Lebensprocesses seyn, als die Kräfte der einzelnen Massentheilechen. Nur auf einer eigenthümlichen Anordnung der Atome beruht also Alles, was wir unter Lebenserscheinungen zusammenfassen.

Es ist schon im Allgemeinen ausgeführt, wie die Vertheilung der Kräfte an einzelne Subjecte, und die Bestimmung des Beitrags, den jedes Atom zu einer gegebenen Wirkung liefert, etwas rein Hypothetisches und nur der abgekürzte Ausdruck des Gesetzes ist, daß die Wirkung sich verhält wie die Masse. Schon aus diesem allgemeinen Grunde also läßt sich nicht ohne Weiteres das Leben als das Product der einzelnen Atomkräfte darstellen. Noch weniger aber, wenn wir zwei Thatfachen dazu nehmen, die ernstlich nicht in Frage gestellt werden können. Zuerst, daß keine Hoffnung vorhanden ist, auch die ursprüngliche Bildung der Organismen allein aus diesen Kräften abzuleiten, daß vielmehr die dem Organismus angehörigen Formen stofflicher Veränderungen immer nur im Anschluß an einen gegebenen organischen Keim vor sich gehen, wenn sich auch etwa einzelne Producte (Producte, und nicht, was das allein Entscheidende wäre, Prozesse), auf unorganischem Wege darstellen lassen; und dann, daß im Gebiet der animalischen Organisation, die uns hier zunächst angeht, ein ausnahmsloses Gesetz Belebung und Beseelung verkettet, und höchstens die künstlich zerstörende Hand des Menschen an den Trümmern eines lebendigen Organismus noch Spuren von Leben ohne Beseelung aufzuzeigen vermag, deren Deutung immerhin zweifelhafter Natur ist, und die jedenfalls insofern keine Ausnahme begründen, als sie eine vorangehende Beseelung voraussetzen.

Nach allen Regeln der Induction mußte der Gang der Beweisführung so lauten: Die Stoffe, die in den Organismus eingehen, zeigen innerhalb desselben ein anderes Verhalten als außerhalb. Da nun allerdings nicht anzunehmen ist, daß sie selbst andere geworden, daß sie neue Kräfte erhalten hätten, die ihrer Natur zuwider wären; da nicht anzunehmen ist, daß ihnen zugemuthet wird, Dinge auszuführen, zu denen sie weder Kraft noch Anlage haben: so müssen im Organismus eigenthümliche Bedingungen vorhanden seyn, unter denen die Stoffe anders wirken; es muß etwas Neues hinzutreten, eine neue Art der Wechselwirkung, um dieß veränderte Verhalten möglich zu machen. Daß dieses Neue bloß die eigenthümliche Combination der Stoffe sey, ist pure *petitio principii*, die voraussetzt, daß jede Wirkung von einem Stoffatom ausgehen müsse, und nachträglich dann doch inconsequent genug der Seele Wirkungen, stoffbewegende Wirkungen auf die Nervenatome zuschreibt. Weit näher und folgerichtiger ist der Schluß, daß dieses Neue eben die Seele sey, deren Gegenwart dem thierischen Organismus factisch zum Bestehen nothwendig ist, und deren Daseyn eben die Atomkräfte so modificirt, daß sie den Lebensproceß zu unterhalten vermögen. Das Subject des Lebens ist also ebenso gut die Seele, als die einzelnen Atome. Es ist bloße Versicherung, daß die Seele, die doch auch diese cartesianischen Dualisten als Substanz annehmen, nicht durch ihr bloßes Daseyn in Wechselwirkung mit Körperatomen treten und eben dadurch auch das physische Leben im Gang erhalten könne.

Ist dieß aber möglich; ist ferner, was auszuführen nicht hierher gehört, damit gar nicht ausgeschlossen, daß die Wechselwirkung eine durchaus regelmäßige, bis zu einem gewissen Grad selbst der Mathematik zugängliche ist; ist nur damit verlangt, daß die Seele beim ganzen körperlichen Leben theilhaftig ist, ihre wechselnden Zustände das ganze körperliche Leben afficiren und umgekehrt — so ist, woran der theologischen Wissenschaft alles gelegen seyn muß, die Seele das eigentliche Subject des Lebens, und jede animalische Kraftäußerung, soviel auch immerhin durch die Stoffe bedingt, ihr Thun, und zwar ein Thun im eigentlichen Sinn. Ich sehe nicht ein, warum man an ihr nicht auch in Beziehung auf das körperliche Leben eine Sphäre unterscheiden soll, in der sie der Nothwendigkeit unterworfen ist, und wo man auch

von Mechanismus reden mag, und eine andere, wo ihre Willkür waltet; nur daß eben, weil das Seiten Eines Wesens sind, eine Vermittelung zwischen beiden möglich ist, die Seele direct, ohne durch Raumverhältnisse gehemmt zu sehn und vermittelnder Organe zu bedürfen, auf ihr leibliches Leben wirken kann, und in dieser Wirksamkeit keine absolute Schranke kennt.

Uebersehen wir die Hindernisse, die dieser Anerkennung entgegenstehen, so scheinen sie einerseits in der Uebertreibung Einzelner zu liegen, die früheren physiologischen oder neueren philosophischen Schulen angehörig, geradezu von einem Bau des Körpers durch die Seele sprechen, und die Zweckmäßigkeit des Organismus aus der latenten Vernünftigkeit der Seele ableiten, und darüber die Erforschung der mechanischen Ursachen und Hülfsmittel und der strengen Gesetzmäßigkeit der physiologischen Prozesse vernachlässigen, oder wenigstens ihre Bedeutung unterschätzen; womit freilich der Wissenschaft wenig gedient und der Phantasterei aller Art, besonders in Betreff somnambuler und ekstatischer Zustände, Thür und Thor geöffnet ist. Andererseits liegen die Hindernisse in einer weitverbreiteten Auffassung, in der wir theils den Einfluß Herbart's, der überhaupt auch nach anderen Seiten hin durch seinen einseitigen Scharfsinn die tiefste Verwirrung in die Psychologie gebracht hat, theils die Nachwirkung der Gewohnheit naturwissenschaftlicher Betrachtung erkennen müssen. Es ist dieß die Vorstellung, als müsse die Seele, um einfach zu sehn, ausdehnungslos, punctuell sehn, selbst ein Atom unter der Menge der übrigen Atome. An diese Vorstellung schließt sich dann von selbst die andere an, daß ihre Wirkung, ganz analog der der Atome, von der Entfernung bedingt sey, ihre Kraft mit zunehmender Entfernung abnehme. So steht sie in unmittelbarer Wechselwirkung nur mit einer kleinen Anzahl von Gehirnatomen, und erst durch diese hindurch mit dem übrigen Nervensystem. Noch mehr: das Verhältniß zu diesen Atomen ist gleichfalls ein mechanisches, ein Verhältniß der Anziehung. Durch das Gleichgewicht der Anziehungen denkt Voße den Sitz der Seele bestimmt; ihre Immaterialität hindert die Annahme nicht, daß die Erregungen der materiellen Nervenatome einen anziehenden Einfluß auf sie ausüben. Ja soweit geht diese Betrachtung, daß alles Ernstes die Frage aufgeworfen wird, ob die mechanische Kraft, die in der

Nervenerregung sich fortpflanzt, indem sie die Empfindung in der Seele erzeugt, sich erschöpfe, oder in anderer Weise neben der Erregung der Seele sich weiter verbreite. Die Seele verhält sich danach ganz einfach wie ein materielles Atom, ist von denselben Gesetzen abhängig, denselben Raumverhältnissen unterworfen. Und damit über diese Aehnlichkeit gar kein Zweifel sey, hat Locke, was er in früheren Schriften angedeutet, im Mikrokosmos ausgeführt, und die Atome alle für Seelen erklärt, die eines Genusses ihrer Existenz fähig, mit Gefühlen ihre Wirksamkeit begleiten ¹⁾. Was mit Cartesius begonnen war, endigt mit Leibniz. Aber mit all' dieser Vergeistigung der Materie ist doch nicht gewonnen, woran uns am meisten liegen muß: die Einheit des menschlichen Wesens; nur die „gesellige Ordnung vieler We-

¹⁾ Locke, Mikrokosmos. S. 392 f.: Mit dieser Voraussetzung unräumlicher Atome haben wir die einzige Schwierigkeit beseitigt, die uns hindern konnte, jenem Gedanken eines inneren geistigen Lebens nachzuhängen, welches alle Materie durchdringe. Die untheilbare Einheit jedes dieser einfachen Wesen gestattet uns, in ihm eine Zusammenfassung der äußeren Eindrücke, die ihm zukommen, zu Formen der Empfindung und des Genusses anzunehmen. . . . Jeder Druck und jede Spannung, welche die Materie erleidet, die Ruhe des sicheren Gleichgewichtes, wie die Trennung früherer Zusammenhänge, alles dieß geschieht nicht nur, sondern ist geschehend zugleich der Gegenstand irgend eines Genusses. . . . Kein Theil des Seyenden ist mehr unbelebt und unbeseelt; nur ein Theil des Geschehens, jene Bewegungen, welche die Zustände des einen mit denen des andern vermitteln, schlingen sich als ein äußerlicher Mechanismus durch die Fülle des Beseelten, Allem die Gelegenheiten und Anregungen zu wechselnder Entfaltung zuführend. . . . S. 395: Jene Scheu, den einen Theil der Welt nur als das blinde und leblose Mittel für die Zwecke des andern Theiles anzusehen, jene Sehnsucht, das Glück der Beseelung über Alles zu verbreiten, und die überall in jedem Puncte sich selbst genießende Welt als eine vollkommenere gegenüber dem zwiespaltigen Aufbau des Geistigen über dem bewußtlosen Grunde zu rechtfertigen: dieß Alles ist nur die eine Reihe der Beweggründe, welche uns drängen, hinter der ruhigen Oberfläche der Materie, hinter den starren und gesetzlichen Gewohnheiten ihres Wirkens die Wärme einer verborgenen geistigen Regsamkeit zu suchen. Eine andere und dringendere Reihe von Motiven liegt in den inneren Widersprüchen, die uns den Begriff eines nur Seyenden, aber nicht sich selbst Besitzenden und Genießenden unmöglich machen, und uns zu der Ueberzeugung nöthigen, daß lebendigen Wesen allein ein wahrhaftes Seyn zukomme, und daß alle anderen Formen des Daseyns ihre Erklärung nur aus dem geistigen Leben, nicht dieses die feintige aus ihm erhalten könne.

jen" ist das Bild, unter dem wir den Menschen denken können — eine Republik, in der ebenso das Haupt vom Willen des Volkes als umgekehrt bestimmt wird. So schön diese Lehre sich vom ästhetischen Gesichtspunct ausnehmen mag — den ethischen und religiösen befriedigt sie nicht.

Zum Glück ist sie nichts weniger als eine nothwendige Consequenz des Atomismus. Denn der Schluß, auf dem sie zuletzt ruht, ist sehr anfechtbar; weil die Seele an sich einfach, untheilbar und unräumlich ist, deswegen läßt sie sich nicht anders denken als punctuell, ohne Ausdehnung. Weil das Selbstbewußtseyn den Einen Mittelpunct für alle geistigen Zustände bildet, weil in keinem unserer geistigen Acte irgend eine Ausdehnung wahrzunehmen ist, darum ist sie räumlich untheilbar, in einen Punct zusammengezogen. Diese ganze Argumentation beruht offenbar auf einer Verwechslung des contradictorischen und des conträren Gegensatzes, und auf der Zweideutigkeit des Wortes einfach. Die Seele ist in ganz anderem Sinn einfach und untheilbar, als ein mathematischer Punct es ist. Die Seele hat zu Raum und Theilbarkeit gar keine Beziehung, der Begriff räumlicher Theilung ist gar nicht auf sie anwendbar. Der Punct aber hat sehr bestimmte Beziehung zum Raum, er ist Grenze, mit dem Begriff des Raumes gegeben, und insofern nicht unräumlich sondern räumlich. Daß die Seele unräumlich sey, heißt, daß Raumgesetze und Raumunterschiede keine Anwendung auf sie finden, daß ihre Einheit eine andere sey als die des Raumes. Sagen, weil die Seele unräumlich sey, müsse sie punctuell seyn, das heißt sagen, weil sie nicht farbig sey, müsse sie schwarz seyn.

Offenbar ist der entgegengesetzte Schluß ebenso berechtigt und weit näher liegend. Weil die Materie in einzelne punctuelle Kraftmittelpuncte aufgelöst wird, die zum Raum gar keine andere Beziehung haben, als daß ihre Wirkung mit der Entfernung abnimmt, und die nichts thun können, als sich bewegen, innerlich leer und selbstlos, wenigstens für die Naturbetrachtung, weil die Gesetze des Schalles, des Lichtes, der Wärme, weil chemische Vorgänge, kurz weil alle sinnlichen Erscheinungen an den körperlichen Dingen uns zur Annahme solcher Punctwesen nöthigen, so sollte in Betreff der Seele aus entgegengesetzten Gründen dieselbe Nöthigung vorliegen? so sollte auch hier ein bestimmter

Angriffspunct ihrer Wirkungen nöthig seyn? so sollte auch hier die Wirkung von der Entfernung abhängen, und jede Bewegung die ganze Wirkungssphäre ändern? Im Gegentheil. Sind die Aeußerungen der Seele von denen der Materie grundverschieden, und ist ihre Einheit eine ganz andere als die mathematische des Punctes, so ist man vielmehr zu dem Schlusse berechtigt, daß ihre Wirkungen nicht wie die der Atome von der Entfernung abhängen, daß die Differenzen des Raumes für sie nicht existiren, daß sie eine unräumliche Einheit eben darum ist, weil die Raumverschiedenheit in ihr aufgehoben ist und die gleiche Beziehung zu vielen Raumpuncten ihre Einheit nicht stört. Muß ihr, um die einfachsten Phänomene des psychischen Lebens zu erklären, die Fähigkeit zugestanden werden, eine Reihe von Zeitmomenten zusammenzufassen, und insofern unzeitlich oder überzeitlich zu seyn, so muß sie auch eine Reihe von Raumpuncten beherrschen und eben darin unräumlich seyn können, daß sie raumburchdringend ist. Mit andern Worten: statt der Einheit zu lieb die Seele punctuell zu setzen und dadurch den Atomen gleich zu machen, besteht ihr Unterschied von der Materie eben darin, daß die Materie punctuell, die Seele aber ausgedehnt ist. Das ist freilich dem Cartesianismus gegenüber eine Umkehrung des zunächst Erscheinenden, ein copernicanisches System; aber die Atomistik kann nichts dagegen einwenden, im Gegentheil drängt die ganze moderne Physik nothwendig dazu hin. Und im Grunde ist es nur realistisch ausgedrückt der Kantische Gedanke, daß Raum und Zeit Anschauungsformen der Seele seyen. Wir sagen anstatt Anschauungsformen Existenzformen. Die Materie ist discret; alles Continuum liegt in der Seele. Hat ja doch die Optik und Akustik den experimentalen Beweis für Kant's Aesthetik geliefert; wo in Wahrheit discrete Schwingungen sind, sieht die Seele die continuirliche Fläche, hört sie den continuirlichen Ton.

Diese Annahme aber, daß die Seele ausgedehnt, d. h. in ihrer Wirkung nicht an die Differenzen der Entfernung gebunden sey, ist nothwendig, wenn sie zum Subject des leiblichen Lebens gemacht werden soll. Sie ist Subject des leiblichen Lebens, wenn sie die Ursache, die hinzutretende Bedingung ist, unter der allein die Atome diejenigen Kräfte zu äußern vermögen, welche sie im organischen Leben zeigen; wenn ihre Individualität, ihre Entwick-

lung die allgemein gültigen Gesetze so modificirt, daß diese Verbindung von Stoffen die Erscheinung eines in bestimmten Formen verlaufenden Lebens darstellt, wenn ihr allgegenwärtiger Einfluß den Organismus in seiner zweckmäßigen Einheit erhält, und die fortwährende Triebkraft des Lebensprocesses ist, wenn in jeder Bewegung des leiblichen Lebens ihre Kraft mitbetheiligt ist. Der Einfluß, den die Seele auf die ihren Leib bildende Masse übt, mag so gesetzmäßig, so „mechanisch“ gedacht werden, als man will; es ist nicht nöthig, zu phantastischen Vorstellungen seine Zuflucht zu nehmen und der Seele Vermögen und Eigenschaften beizulegen, die dem regelmäßigen Verlauf aller andern Dinge gegenüber wunderbar und abenteuerlich wären; die Krankheiten, die sie nicht zu überwinden vermag, erinnern uns nur zu bestimmt an die engen Grenzen ihrer Kraft und an die herbe Nothwendigkeit, die die Gesetze der Stoffe ihr aufzwingen. Aber ist sie überhaupt durch ihre Natur mit der Kraft begabt, einen Einfluß auf Stoffe zu haben, so wird es der Betrachtungsweise, die wir vertreten, gemäß seyn, der Seele Macht über die selbstlosen Atome einzuräumen, und alle Bildung und Gestalt lieber von ihr, als von einer Zusammenstellung der Atome abzuleiten, zwischen die die Seele, eine Fremde in fremdes Gebiet, hineinträte. Denn ihr allein kommen ja die Eigenschaften zu, die sie befähigen, wirklicher Träger von Kräften, wirkliches Subject einer Wirkung zu seyn. In ihren geistigen Thätigkeiten sehen wir sie als ein durch die Zeitunterschiede hindurch beharrendes, sich entwickelndes und eine Vielheit von Bestimmungen zur Einheit zusammenfassendes Ich; warum soll nicht, was den Organismus vom Anorganischen unterscheidet, die in den Entwicklungsgesetzen hervortretende Beziehung zur Zeit, die Fähigkeit des Werdens, eben demselben Subjecte ursprünglich zukommen? Dadurch, daß eine Seele sich der Stoffe bemächtigt, vermag in ihre Bewegungen Einheit und Zusammenhang zu kommen, ohne daß sie deswegen ihre sonstigen Kräfte verlieren und gegen ihre Natur wirken. Es kann uns nicht einfallen, hier auch nur den Versuch einer Theorie machen zu wollen. Aber mit keinen Gründen wird die Annahme abweisbar seyn, daß der eigenthümliche Proceß des organischen Lebens dadurch bedingt sey, daß an jedem Punct des Organismus das Daseyn der Seele wirksam ist, die chemischen und phy-

sikalischen Gesetze, ihrer generellen und individuellen Beschaffenheit gemäß, zu modificiren. In welcher Weise das zugehen müsse, darüber wäre es eben so wohlfeil als unnütz, Hypothesen zu versuchen; alle müßten doch darauf hinauskommen, daß der Seele, als innerer Agilität, als wahrer spontaner Ursache zukommen müßte, eine Bewegung anzufangen, im Bereich ihres Leibes ein *primum movens* zu seyn, und durch diese Kraft die nach allgemeinen Naturgesetzen erfolgenden Bewegungen zu harmonisiren. Sie tritt dann für die materielle Masse ihres Leibes an dieselbe Stelle, die wir für das Ganze der Welt dem göttlichen Willen zuschreiben müssen; ihre unräumliche Einheit ist es, die die Beziehung der Theile in dieser bestimmten individuellen Form vermittelt; ihre Bewegung erzeugende Kraft ist es, die den Proceß des Lebens nicht stille stehen läßt, so lange die physischen Bedingungen dazu vorhanden sind. Und wenn vielleicht, der deistischen Auffassung entsprechend, zwischen erster Bildung des Leibes durch die Seele und einer selbstständigen Fortentwicklung desselben unterschieden werden wollte, so müßten wir auch hier geltend machen, daß der Anstoß der Bewegung nur deswegen fortwirkt, weil die bewegende Kraft, wenn auch durch ihre erste Wirkung bestimmt, selbst fortthätig ist, und es überhaupt, wenn man einmal die Bildung des Leibes unter dem Einflusse des Daseyns der Seele zugegeben hat, nicht schwer seyn kann, auch seine Erhaltung, die doch fortwährende Neubildung ist, von der Kraft desselben Subjects abzuleiten. Und um uns auf die obigen Erörterungen zurückzubeziehen, die Seele ist dann dem Gebiete bloßer Wechselwirkung entrückt, und es kommt ihr Causalität auf die Sinnenwelt im wahren Sinne zu, — d. h. die Fähigkeit, eine Reihe von Bewegungen aus sich anzufangen, nicht bloß die schon vorhandene Bewegung in andere Formen umzusetzen. Es mag dieß zunächst im Gebiete des physischen Lebens nach ganz nothwendigen Maßen und Gesetzen geschehen; die Seele mag in diesen Functionen zunächst als Naturwesen gefaßt, und ihre bewegende Kraft in mathematisch bestimmbare Grenzen eingeschlossen seyn; es hindert diese Auffassung gar nicht den Versuch, jeden Herzschlag und jede Nervenzuckung auf ihre mathematischen Bedingungen zu untersuchen — immer wird das nur Einzelnes betreffen können. Denn entgegen der streng dualistischen Auffassung, die nothwendig

die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele auf feste, ein für allemal bestimmte Maße zurückführen muß, und bei der die Grenzen der Wirkung genau feststehen, wird eine Ansicht, die die Lebensbewegung überhaupt unter den durchgreifenden Einfluß der Seele stellt, eine viel größere Elasticität des Zusammenhanges zwischen leiblichen und geistigen Functionen behaupten und annehmen können, daß die Grenze, die zwischen den geistigen Functionen der Seele und ihrer stoffbewegenden Kraft liegt, veränderlich, je nach der Energie ihres geistigen Lebens enger oder weiter sey, so daß in außerordentlichen Fällen das geistige Leben selbst Gebiete beherrscht, die sonst den strengsten mechanischen Gesetzen folgen. Es kommt Alles darauf an, daß die Seele, indem sie auf das leibliche Leben wirkt, zunächst auf sich selbst wirkt. Ist nur einmal diese Möglichkeit gegeben, so kann diese stoffbewegende Kraft ein Organ der Freiheit werden, sobald sie demselben Wesen zukommt, das den freien Willen hat. Man wird auch mit dem Begriff der Freiheit genöthigt seyn, auf den empirischen Boden materieller Kraft sich zu begeben, statt bloß von ideeller Selbstbestimmung zu reden; und es ließe sich der Versuch machen, zu beweisen, daß gerade die atomistische Weltansicht, indem sie die Naturnothwendigkeit zu Bewegungsgesetzen verdünnt, der concreten Fassung dieses Begriffs viel günstiger ist und seiner Einreihung in den Kreis der Ursachen viel leichter sich öffnet.

Und dann, wenn wir in den Seelen wahre Subjecte und wahre Causalitäten haben, ist auch die Gefahr beseitigt, die der Atomismus im Gebiet der anorganischen Natur hatte, zu einem pantheistischen Determinismus zu führen. Als Objecte der Schöpfung und Erhaltung müssen dann in erster Linie diese aus sich lebenden Individuen betrachtet werden, die einer selbständigen Existenz fähig sind, und nur nach einer Seite hin mit der allgemeinen selbstlosen Nothwendigkeit zusammenhängen. Es wird doch ohne eine von allen Thatsachen verlassene Phantasie nie gelingen, die Materie zu beleben und zu geistartigem Daseyn zu erhöhen; es wird, soweit unser Wissen reicht, der Dualismus nicht aufgehoben werden können, der den Geist von der bloßen Masse trennt, und diese zum Mittel für jenen herabsetzt.

So scheint uns die atomistische Weltansicht nicht zu hindern, der Seele die verschiedenen Functionen, einerseits einer stoff-

Bewegenden und die Entwicklung des Lebens durch ein ihrer Natur gemäßes Einwirken auf die Atome bestimmenden Kraft, andererseits des Verstellens, Fühlens und Wollens zuzuschreiben. Hat doch schon Aristoteles, den die Naturforscher nicht werden verwerfen wollen, seine Psychologie auf diese Anschauung gegründet. Dieß weiter auszuführen und mit den Gründen, die die Erfahrung von dem unzertrennlichen Zusammenhang zwischen dem organischen Proceß und dem geistigen Leben, besonders in der Sphäre des Gefühls bietet, zu stützen, muß der Psychologie überlassen bleiben. Für unsern gegenwärtigen Zweck genügt es, wenn wir gezeigt haben, daß auch die atomistische Ansicht die Möglichkeit offen läßt, den Menschen nicht dualistisch in zwei von einander unabhängige Gebiete zu trennen, sondern dasselbe Subject als Princip des geistigen und leiblichen Lebens zu fassen, und ihn auf eine viel unmittelbarere Weise, als der cartesianische Dualismus es thun kann, bei den Regungen und Bewegungen sinnlicher Gefühle und Triebe theilhaftig zu denken. Dann erst scheint uns der Mensch ein Individuum, dann erst im wahren Sinn ein Mikrokosmos zu seyn.

Diese Forderung einer wesentlichen Einheit des Menschen nach den beiden Seiten des leiblichen und geistigen Lebens ist es, welche F. H. Fichte in seiner Anthropologie vorangestellt, in vielseitiger Weise begründet, und durch eine ausgeführte Theorie zu befriedigen gesucht hat. Das Wesentliche seiner Ansicht ist, daß er der Seele eine leibgestaltende, organisirende Kraft zuschreibt, die die äußeren Stoffe sich dienstbar zu machen, zur körperlichen Organisation zu vereinigen und ihrer Eigenthümlichkeit auf's Engste anzupassen vermag. Die Seele ist eine in allen Theilen wirksame Vorsehung, eine individuelle Providenz. In unbewußter Vernünftigkeit, mit unwillkürlicher Kunst gestaltet sie ihre Eigenthümlichkeit zur äußeren Erscheinung; der Leib ist nur die nach außen gewendete, raumzeitlich sich darstellende Seele selber. Es kommt ihr so eine ausgedehnte Wirksamkeit im Leibe, eine dynamische Allgegenwart zu. „Sie ist ebenso in jedem Theile ihres Leibes vollständig gegenwärtig, als er selber durch diese dynamische Allgegenwart derselben in seinen getrennten Raumunterschieden zum Einem und Ganzen wird.“ ¹⁾

¹⁾ Fichte, Anthropologie. S. 286.

Das Organ dieser Wirksamkeit, das zugleich die Vermittlung des bewußtlosen und bewußten Thuns der Seele ist, findet er in der Phantasie. Eine objective, leibgestaltende Phantasiethätigkeit ist das innerlich Organisirende unseres Leibes, ein den Stoff von innen bewältigendes, ihren Zwecken assimilirendes Vermögen. Ihr nächstes Product ein innerer geistiger Leib, für den Fichte den Stoff in dem Aether findet, der auch schon während des Lebens die im Hellsehen u. s. f. hervortretenden Fernwirkungen vermittelt. Der wahre und einzige Träger des Lebensprocesses ist demnach die Seele selbst; die Lebensvorgänge sind Seelenverrichtungen ¹⁾, das Leben ist Wirkung eines Individualwesens, welches vom ersten Augenblicke seiner Sonderexistenz an nach einem ihm eingeübten Schema bewußtlos vernünftig seinen Organismus aus der chemischen Stoffwelt sich erbaut, und während der ganzen Fortdauer seines Individuallebens mit kunstreichster Zweckmäßigkeit ihn erhält und gegen die von außen eindringenden Schädlichkeiten vertheidigt ²⁾.

Wir müssen uns versagen, auszuführen, wie Fichte diese Theorie weiter entwickelt, indem er theils aus den magnetischen und ekstatischen Erscheinungen „thatsächliche Beweise“ dafür beizubringen versucht, theils eine Theorie der Materie von unten, eine Theorie des Geistes von oben damit in Verbindung setzt. Denn es kann uns, da wir den Atomismus einmal hypothetisch zugegeben haben, nicht darum zu thun sehn, diesen Discussionen zu folgen. Ueberdies, so gelungen von vielen Seiten der Nachweis ist, daß nicht bloß der Materialismus, sondern auch der äußerliche Dualismus den Thatfachen widersprechen und die Erscheinungen nicht zu erklären vermögen; so beredt dem Bedürfniß, ein einheitliches Subject des menschlichen Lebens zu besitzen, Ausdruck verliehen ist, und so anregend, wie wir auch für uns bekennen, Fichte's Versuche sind, demselben gerecht zu werden: wir vermöchten doch weder die Unwiderleglichkeit seiner Polemik gegen den Atomismus und seine nächsten Consequenzen zu behaupten, noch der Haltbarkeit seiner Theorie zu vertrauen, die offenbar die mechanische Gesetzmäßigkeit, die von allen geistigen Einflüssen

¹⁾ a. a. D. S. 491.

²⁾ a. a. D. S. 494.

unabhängige Nothwendigkeit des körperlichen Lebens viel zu gering anschlägt. Und so willkommen auch Fichte's Lehren vom pneumatischen Aetherleib, von der Art der Seelenfortdauer nach dem Tode, von der Möglichkeit der Erhöhung der Geisteskräfte durch Ascese und „Entleiblichung“ u. s. w. einer größeren Zahl von Theologen sehn mögen — wir möchten sie doch nicht als Basis für dogmatische Versuche empfehlen. So sehr wir die Forderung, die er aufstellt, als eine solche erkennen, die auch die Theologie machen muß, so gefährlich muß doch der Versuch erscheinen, ohne genaue Berücksichtigung der Ergebnisse exacter Wissenschaft eine Lehre aufzubauen, für die die Hauptbeweise auf dem zweifelhaften Gebiete der magnetischen Krankheiten und in ganz abnormen Zuständen liegen, und deren Mittelpunkt eine Ansicht über die Phantasie ist, an welcher wohl einigen Antheil die Phantasie selbst hat. Allen solchen Versuchen gegenüber, in bloßen Constructionen und Hypothesen das Heil zu suchen, zu denen die theologische Speculation immer nur zu geneigt gewesen ist, aller Lust zum voreiligen und systemsüchtigen Phantasiren gegenüber, der sie zumal in apokalyptischen und chiliastischen Strömungen schon viel zu viel gefröhnt hat und noch fröhnt; mit einem Worte, allem Gnosticismus gegenüber kann nicht oft genug die Forderung ausgesprochen werden, die Thatfachen gelten zu lassen und keinen Schritt von dem festen Boden des Erfahrungsmaßigen hinweg zu thun. Wo, wie in der vorliegenden Frage, die Erforschung der Thatfachen außerhalb des Gebietes der Theologie liegt, wird sie sich bescheiden müssen, anzunehmen, was als sicheres Resultat geboten wird, oder abzuwarten, bis ein solches gefunden ist. Man kann daher einem Philosophen wie Voße nicht genug Dank wissen, daß er mit Klarheit und Schärfe und seltener Unbefangenheit selbst den Thatbestand und die darauf gebauten Folgerungen unterscheiden und sicher trennen lehrt, wofür empirische Beweise vorliegen, wofür nicht. Diesen Weg, dünkt uns, hat auch die theologische Wissenschaft zu gehen; daß sie ihn unbeschadet ihrer Interessen gehen kann, daß mit voller Anerkennung der physikalischen und physiologischen Theorien, soweit sie überhaupt begründet sind, noch andere Schlüsse möglich sind als die dualistischen, haben wir zu zeigen versucht, ohne daß wir damit eine bestimmte Theorie auch nur in den Grundzügen aufgestellt zu haben glaubten. Unser Zweck

war nur, nachzuweisen, daß wir, wenn auch hie und da ein noli turbare circulos meos nöthig seyn mag, doch im Ganzen und Großen den Vertretern der heutigen Physik und Physiologie aus vollem Herzen recht raschen und reichen Erfolg auf dem eingeschlagenen Wege wünschen können, fest überzeugt, daß jede Entdeckung und jedes sichere Resultat der Naturwissenschaft, und wäre es selbst die Bestätigung des Atomismus, auch der Theologie Gewinn bringt.

Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichthum und Herrlichkeit in seinem Lande.

Von Dr. Berthéau, Professor in Göttingen.

Erster Theil.

Die Propheten und die geschichtlichen Bücher, in welchen die vorerzählte Geschichte Israels erzählt wird, stellen, wie dem treulosen Volke Leiden aller Art, vornehmlich auch Gefangenschaft und Zerstreuung in den Ländern der Heiden, so den bußfertigen, das unbeschnittene Herz demüthigenden, zu ihrem Gott zurückkehrenden und ihn suchenden Israeliten eine herrliche Wiederherstellung, Frieden, Glück und Seligkeit in ihrem alten Heimatslande in Aussicht. Wie ein heller Ton klingt laut und deutlich aus der größeren Anzahl der prophetischen Reden die Verheißung von Israels künftiger Herrlichkeit in seinem Lande uns entgegen, und wo immer seine selige Zukunft beschrieben wird, in seinem wunderbar gesegneten Lande soll es sich aller Segnungen, mit welchen Gott das zu Gnaden angenommene Volk überschütten wird, erfreuen. Da soll es fest gepflanzt seyn und nicht wieder ausgerissen werden aus dem Lande, das ich ihm gegeben habe, spricht Jahve Amos 9, 15. Wird in dem Gemälde der Strafen, mit welchen Gott in seinen Gerichten das treulose Volk heimsuchen wird, das Dunkel der Gefangenschaft und der Zerstreuung in fernen Ländern geschildert, so tritt in dem Gegenbilde von des begnadigten Israels Herrlichkeit die Befreiung aus der Gewalt der Heiden, die Zurückführung in's Land Palästina und das sichere

Wohnen in diesem Lande als lichter Hintergrund uns entgegen. Auf diesem Hintergrunde erblicken wir die Verwirklichung aller seligen Hoffnungen, mit denen Gott das Herz seiner Propheten und ihrer gläubigen Volksgenossen erfüllte: im Lande Palästina träufeln die Berge von Most, fließen die Hügel von Milch; hier wird aufgerichtet die verfallene Hütte David's; hier thront als König der Sohn David's, der da steht und weideth mit der Macht Jahve's, auf welchen sich herabsenkt der Geist Jahve's, ein Geist der Weisheit und der Einsicht, ein Geist des Rathes und der Kraft, ein Geist der Erkenntniß und der Furcht Jahve's; hier gewinnt der neue Staat für Israel's zwölf Stämme, wie Ezechiel ihn schaut, seine den Bedürfnissen der erneuerten Gemeinde entsprechende Gestaltung; hier wird der Tempel wieder gebaut, wo das Volk seine Opfer darbringen wird; hier wird es den Levitenpriestern nie fehlen an einem Mann vor Gott, der Brandopfer opfert und Speisopfer anzündet, und Schlachtopfer verrichtet alle Zeit; hier soll Zion seinen Glanz, die Stadt Jerusalem ihre Prachtgewande anziehen und den Raum ihres Zeltcs erweitern für viele Bewohner; hier wird wohnen das von Gott gelehrtc Volk, dem seine Sünden vergeben sind, dem Gott ein Herz und einen Wandel giebt, ihn zu fürchten alle Zeit, das Volk, mit dem Gott einen ewigen Bund schließt, daß er nicht von ihm lassen will, es glücklich zu machen; hier wird das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufgerichtet, und seine Hauptstadt wird heißen „Jahve daselbst“ oder „die Stadt der Treue“, und der Berg Jahve's Zebaoth „der heilige Berg“; und nicht allein werden in den Tagen, wo Gott mit dem Hause Juda's und mit dem Hause Israel's einen neuen Bund schließt, die Wächter auf dem Berge Ephraim's rufen „auf! laßt uns hinaufziehen nach Zion zu Jahve, unserem Gotte“, nein, alle Völker der Erde werden nach Zion wandern, zum Hause des Gottes Jakob's, und sprechen, „er möge uns lehren seine Wege und wir wollen gehen auf seinen Pfaden“; und dann wird Jahve richten unter den Heiden, Recht sprechen den großen Völkern, und die werden umschmieden ihre Schwerter zu Hacken, und ihre Speere zu Winzermessern, und nicht wird erheben Volk gegen Volk ein Schwert, und nicht lernen sie fernerhin den Krieg. Freiwillig werden die Heiden nach Zion kommen, um den Gott, der sein Volk reich gesegnet und ihm die

Fülle seiner Gnadengüter geschenkt hat, kennen zu lernen, und Israel wird willig ihr Lehrer seyn und Zeugniß ablegen von dem Heile, was ihm widerfahren ist. So wird sich von Israel, von Jerusalem aus das Reich ausbreiten über alle Völker. — Es wird hinreichen, an diese einzelnen Züge der alttestamentlichen, auf die Verwirklichung des Reiches Gottes hinzielenden Weissagung zu erinnern; könnte es uns gelingen, die Beschreibungen des zukünftigen Heils, welche die einzelnen Propheten in den verschiedenen Zeiten in großartiger Mannichfaltigkeit und in immer neuen Gestaltungen uns vorführen, zu einer anschaulichen Gesamtdarstellung zu vereinigen, so würde in ihr Israel nicht nur als das Volk heilsgeschichtlichen Berufs dastehen, sondern auch in ihr würden dieses Volkes herrliche Wiederherstellung und Reichsherrlichkeit im engsten Zusammenhange mit der Verwirklichung der alle Menschen umfassenden Heilsgedanken Gottes erscheinen.

In unzertrennlicher Verbindung, so werden wir zunächst sagen müssen, sind diese Weissagungen von Israel's heilsgeschichtlichem Berufe, von seiner Reichsherrlichkeit in seinem Lande und von dem alle Völker umfassenden Reiche Gottes in einander gekettet. Bleiben alle diese Weissagungen als solche in geschlossener Einheit bestehen, bis alle erfüllt sind, bis das Reich Gottes in seiner Vollendung erschienen ist? Oder bestimmter: ist die Weissagung von der herrlichen Wiederherstellung Israel's in seinem Lande ein wesentlicher Bestandtheil nicht nur der alttestamentlichen Weissagung etwa in der vorexilischen Zeit, oder der alttestamentlichen Weissagung überhaupt, sondern aller auf die endliche Verwirklichung des Reiches Gottes hinzielenden Weissagung, auch der newtestamentlichen? Wir vergegenwärtigen uns in übersichtlicher Kürze den Verlauf der Geschichte Israel's in den vielen Jahrhunderten, die von den Tagen der israelitischen Propheten an bis zur Erscheinung des Herrn und der Gründung seiner Gemeinde verflossen sind, nicht in der Absicht, auf den ersten Griff eine sichere feste Antwort auf diese Frage zu erhalten, wohl aber in der Hoffnung, eine bestimmtere Begrenzung und Fassung derselben zu gewinnen und dadurch den Weg kennen zu lernen, welchen wir einschlagen müssen bei dem Versuch, das Verhältniß der Weissagung von Israel's Wiederherstellung in seinem Lande und seiner Reichsherrlichkeit, sowohl zu der biblischen Weissagung von

der Verwirklichung des Reiches Gottes als auch zu dem Verlaufe seiner Geschichte festzustellen.

Ueber das treulose Volk ergingen die in den geschichtlichen Büchern und in den Schriften der vorexilischen Propheten verkündigten Strafgerichte des heiligen Gottes. Das nördliche Reich ward von den Assyriern erobert, das südliche, dem noch eine längere Frist zur Umkehr und Besserung geschenkt ward, durch die Chaldäer. Die Bewohner beider Reiche wurden in die Verbannung geführt und mußten zerstreut leben in den Ländern der Heiden. Als die Zeit des Zornes vorüber war, erbarmte sich Gott, eingedenk seiner Verheißungen, seines erwählten Volkes. Er offenbarte sich den Völkern der Erde als der Richter der Welt. Aus fernen Gegenden rief er den Cyrus herbei, den Mann seines Rathschlusses, seinen Gesalbten, dem er wunderbare Erfolge in allen seinen Unternehmungen schenkte und die Völker der Erde unterthan machte, weil er durch ihn sein Volk befreien wollte. Das chaldäische Reich, die Weltmacht, welcher Israel hatte unterliegen müssen, ward zertrümmert, das persische Reich ward gegründet, die Völkerverhältnisse Asiens gewannen eine neue Gestalt. So Vieles, was fest und unveränderlich schien in den Augen der Welt, zeigte sich in seiner Hinfälligkeit und Nichtigkeit. Die uralte Weisheit Babylons ward zu Schanden, die seit Jahrhunderten sorgsam gehüteten und verehrten Götzen sanken in den Staub vor Israel's Gott. Diese großen Dinge zu wirken, ganz neue Zustände herbeizuführen, war Gott bereit, weil er sein Volk aus der Gefangenschaft befreien, weil er Jerusalem, Zion erlösen, ja, weil er durch Israel sein Reich gründen und ausbreiten wollte bis zu den Enden der Erde. Cyrus, gehorsam den Befehlen Gottes, gestattete den in der babylonischen Gefangenschaft lebenden Israeliten, in ihr Heimathsland zurückzukehren; die Gemeinde in Jerusalem ward erneuert. Aber wie wenig entsprach doch diese erneuerte Gemeinde den wunderbaren Erweisungen der Gnade des Gottes, der Israel's wegen eine so gewaltige Welterschütterung herbeigeführt hatte! Die Befreiung aus der Gefangenschaft, die festere Begründung der Gemeinde durch Esra und Nehemia, die Willigkeit ihrer Priester und Leiter, nach den Forderungen des Gesetzes das Leben in der Familie und in der Gemeinde zu gestalten, kurz, Alles was die befreite Gemeinde errang, wie so

klein und gering erscheint es doch im Verhältniß zu den Weissagungen der Propheten von der Herrlichkeit und Verklärung des wiederhergestellten Volkes! Der König aus David's Hause erschien nicht, Israel blieb dem persischen Reiche unterworfen; gegen den Einfluß heidnischer Sitte ward die Gemeinde durch strenge Anwendung alter Gesetze wohl sicher gestellt, der Götzendienst der vorexilischen Zeit fand in ihr keinen Raum, aber Sünde und Abfall dauerten fort; Jerusalem ward nicht der glänzende Mittelpunkt der Völker, das Land Palästina ward nicht zu einer Stätte reichsten Segens und üppiger Fruchtbarkeit umgewandelt; kurz die verheißene Reichsherrlichkeit ward der erneuerten Gemeinde nicht zu Theil. Aber dennoch, die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft ist, wie das alte Testament z. B. Jes. 40 — 66. klar bezeugt, eine Erfüllung der Weissagung von dem Gerichte über die Weltmacht, in deren Gewalt das Volk Israel auf eine Zeit seiner Sünde wegen nach dem Willen des heiligen Gottes gegeben war, eine Erfüllung der Weissagung von den Gnaden-erweisungen des Gottes, der sein in den Ländern der Heiden lebendes Volk aufzusuchen und wieder zu sammeln versprochen hatte. Wie nun? Sind wir berechtigt, aus der gesammten, auf Israel's selige Zukunft sich beziehenden Weissagung diesen einen Zug herauszunehmen und zu sagen: nachdem Israel zurückgekehrt war in sein Heimathsland, hat die Weissagung, die eine Rückkehr aus den Ländern der Heiden in Aussicht stellte, ihre Erfüllung gefunden, sie kann also nicht mehr als Weissagung in Betracht kommen, während alles Uebrige, was von Israel's herrlicher Wiederherstellung verheißен war, als Weissagung fortbesteht und in Kraft bleibt? Oder sind wir genöthigt, die gesammte Weissagung in den bestimmten Gestalten, in welchen sie in der vorexilischen Zeit uns entgegentritt, festzuhalten und ihre endliche Erfüllung zu erwarten, in diesem Falle also z. B. mit Auberlen die Rückkehr aus dem babylonischen Exil nur als vorbildliche Erfüllung der von der Weissagung eigentlich gemeinten Rückkehr aufzufassen, deren Verwirklichung in ihrem vollen Sinne und ihrer wahren Bedeutung auch für uns noch zukünftig ist und erst dann eintreten wird, wenn Israel aus der Zerstreuung, in welcher es seit der Zerstörung Jerusalem's durch Titus und seit den Tagen des Hadrians zu leben gezwungen ist, in's heilige Land kommen und

in den Besitz der ganzen ihm verheißenen Reichsherrlichkeit gelangen wird? Oder ist weder das Eine noch das Andere anzunehmen? Kann etwa die ganze vorexilische Weissagung in ihrem Kerne und in ihrem eigentlichen Wesen bestehen bleiben, wenn auch ein einzelner, ja ein sehr hervortretender Zug derselben durch die Rückkehr aus dem Exil seine Erfüllung gefunden hat? Mit anderen Worten, erhält die Weissagung je nach den veränderten Verhältnissen in neuen Gestalten und Formen ihren bestimmten und aus der Gegenwart der jedesmaligen Propheten heraus verständlichen Ausdruck? Hier suchen wir noch keine Entscheidung auf diese Fragen, die wir nur vorläufig auf die allgemeinere Frage zurückbringen; bleibt auch in der nachexilischen Zeit jeder einzelne Zug der gesammten, auf Israel's Beruf und seine Reichsherrlichkeit sich beziehenden vorexilischen Weissagung in Kraft, und sind wir berechtigt oder genöthigt, die Verwirklichung jedes einzelnen Zuges entweder in der Geschichte des israelitischen Volks, so weit sie als Geschichte uns vorliegt, nachzuweisen oder in einer noch zukünftigen Geschichte dieses Volkes bis zu der Vollendung des Reiches Gottes zu erwarten?

Wir verfolgen den Verlauf der Geschichte weiter. Der Aufschwung der jüdischen Gemeinde zur Zeit der Makkabäer, ihre Selbstständigkeit unter eignen mächtigen Herrschern aus der Familie des Mattathias, die Versuche des Johannes Hyrcanus und des Aristobul, heidnische Völker zur Annahme der jüdischen Religion zu zwingen und dem Gottesstaate, wie er damals in der jüdischen Gemeinde bestand, einzuverleiben, — alles dieses mag uns ein Beweis seyn der Kraft und der Begeisterung, welche der Glaube an die alte Weissagung von Israel's Herrlichkeit in den späteren Juden hervorzurufen geeignet war, eine Erfüllung dieser Weissagung, ja auch nur ein Vorspiel und ein Unterpfand ihrer künftigen vollen Erfüllung darin zu finden, werden wir uns schwerlich veranlaßt sehen. Denn die sittliche Erneuerung des Lebens der Gemeinde, ihre Versöhnung mit Gott, das eine Herz und den einen Wandel, ihn zu fürchten alle Zeit, also das, was die Propheten zugleich mit dem äußeren Glücke und der Herrlichkeit Israel's verheißten hatten, brachten diese Zeiten nicht, in welchen durch

äußere Gewalt und menschliche Sünde die Verwirklichung der alten Weissagung erstrebt ward.

So kommen wir auf die Zeit der Erscheinung des Herrn. Sie ist, um zuerst dieses hervorzuheben, die Zeit der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen. Die an den Herrn glaubten, bekannten freudig, daß er der verheißene Messias sei. Und nicht der Messias allein. Die Weissagung von einer innigen und unauflöslichen, im Leben und im Verufe sich bewährenden Gemeinschaft mit Gott, die in dem hohenpriesterlichen Amte und in der Wirksamkeit der Propheten des alten Testaments mit Recht gefunden wird, hat auch in dem Herrn ihre Erfüllung gefunden. Er ist der Messias, er ist aber auch der rechte Hohepriester und der wahre Prophet, auf dessen Erscheinung die frommen Israeliten mit lebendigster Sehnsucht in den Zeiten, wo kein Prophet dem Volke mit seinem Rathe zur Seite stand, warteten. Noch weiter, alle Reden von dem Knechte, dessen Weg durch Erniedrigung und Leiden zur Verherrlichung führt, der Recht den Völkern kund thun, das zerknickte Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen wird, den Könige schauen und mit scheuer Verehrung anstaunen werden, alle diese Reden so unendlich tiefen und bedeutungsvollen Inhalts sind eine Weissagung auf den Herrn, der unsere Schmerzen auf sich lud, verwundet ward ob unserer Sünden und gemartert ob unserer Missethaten. So laufen gar viele in dem alten Testamente in bunter Verschlingung sich hindurchziehende Fäden der Weissagung zusammen in dem Mittler des neuen Testaments. Was die Weissagung hinstellte als Aufgabe und Beruf des Volkes Israel, ist seine Aufgabe und sein Beruf geworden. — Ist aber Christus der dem Volke Israel verheißene Messias, so kann auch die Gemeinde seiner Gläubigen nicht außerhalb des Bereiches der alttestamentlichen Weissagung stehen. Sie tritt, indem Jesus der Christ ihr Messias und König ist, an die Stelle des Israel's, dem der Messias verheißener ist. Denn ist sie Christi, so ist sie Abraham's Same und nach der Verheißung Erbe (Galat. 3, 29.). Das Zeichen der Beschneidung empfing Abraham zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, welchen er in der Vorhaut hatte, auf daß er würde ein Vater aller, die da glauben in der Vorhaut, damit es ihnen auch gerechnet werde zur Gerechtigkeit, und daß er würde ein Vater

der Beschneidung, nicht allein derer, die von der Beschneidung sind, sondern auch derer, die wandeln in den Fußtapfen des Glaubens, welcher war in der Vorhaut unsers Vaters Abraham (Röm. 4, 11 f.). Denn es sind nicht alle Israeliten, die von Israel sind, auch nicht alle, die Abraham's Same sind, sind darum auch Kinder, sondern „in Isaak soll dir der Name genennet seyn“, das ist, nicht sind Gottes Kinder, die nach dem Fleische Kinder sind, sondern die Kinder der Verheißung werden als Samen gerechnet (Röm. 9, 6 ff.). Vor allen andern Aussprüchen kommt hier 1 Petri 2, 9. in Betracht, wo gradezu gesagt wird, die Gemeinde des Herrn sey das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, wo also ihr das alles beigelegt wird, was dem Volke Israel kraft seiner Erwählung und des ihm gewordenen Berufs (2 Mos. 19, 5 f.) zugesichert war. Wir erinnern uns auch an das gewaltige Wort des Herrn: das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt (Matth. 21, 43.). Genug an diesen Stellen. Nicht also einer spiritua- listischen Deutung Raum gebend, sondern auf klare Aussprüche des neuen Testaments gestützt, sagen wir: die Gemeinde des Herrn ist das wahre Israel. Demnach wird sie befugt seyn, Weissagungen, welche im alten Testamente dem Volke Israel gegeben sind, sich anzueignen, ja sie ist die Erfüllung vieler Weissagungen, welche zunächst dem Volke Israel gegeben waren. Oder wer könnte sich bedenken, freudig zu bekennen: die Aussprüche des Jeremia über den neuen Bund, den Gott mit Israel schließen will (c. 31, 33 ff., c. 32, 40.), über das eine Herz und den einen Wandel (c. 32, 39.) und so viele ähnliche sind erfüllt an denen, welche in der Gemeinschaft mit dem Herrn einen neuen festen Geist erhalten haben? Ist dem so, ist die Erscheinung des Herrn und die Gründung seiner Gemeinde eine Erfüllung gar vieler Weissagungen, welche in dem ganzen Zusammenhange der alttestamentlichen Weissagung von Israel's künftiger Herrlichkeit ihre feste Stellung haben, so kann diese Weissagung als solche in ihrem ursprünglichen vollen Bestande nicht mehr in Kraft bleiben. Weiter aber, da die Erfüllung durch Christum und seine Gemeinde weit über den Wortlaut der einzelnen Verheißungen des alten Testaments hinausgeht, und da ihr Inhalt und die wirkliche

Geschichte, wie wir sie aus dem neuen Testamente und in den Geschichten der christlichen Gemeinde erkennen, sich durchaus nicht vollkommen decken, so würde der Versuch nie gelingen können, von dem, was die Weissagung dem israelitischen Volke verheißt, in äußerlicher Weise das in Erfüllung Gegangene abzuziehen und gleichsam durch Rechnung zu bestimmen, was etwa noch als Weissagung für das Volk Israel nach der Erscheinung des Herrn und der Gründung seiner Gemeinde bestehen bleibe. Wir werden wohl einer allgemeinen Zustimmung entgegensehen dürfen, wenn wir sagen: das Wesen der Weissagung sowohl als auch ihr Verhältniß zur Geschichte widerstreben gleichmäßig entschieden jeder Berechnung der Art. Steht aber die Sache so, so werden wir uns nicht scheuen, offen zu gestehen, einmal, daß die christliche Gemeinde nicht mehr auf eine Erfüllung der Weissagungen von Israel's Reichsherrlichkeit gerade in der Weise, wie sie im alten Testamente in ausführlicher Genauigkeit, in festem Zusammenhange und in ganz bestimmten, den jedesmaligen geschichtlichen Zuständen entsprechenden Formen vorhanden sind, zu warten hat; sodann, daß die alttestamentliche Weissagung uns keinen festen Halt für die Beantwortung der Frage darbieten kann, ob auch nach der Erscheinung des Herrn und nachdem seine Gemeinde das wahre Israel geworden ist, dem alten Volke Israel eine hervorragende Stellung und Bedeutung in der Geschichte des Reiches Gottes bis zu seiner endlichen Vollendung zukomme, ob diesem Volke als solchem ein heilsgeschichtlicher Beruf bleibe, und in welcher Weise es ihn ausüben werde?

Giebt uns die alttestamentliche Weissagung keine bestimmte Antwort auf diese Fragen; so müßten wir, wie schwer es uns auch ankommen würde, von dem alten Volke der Verheißung unseren Blick abzuwenden, uns doch wohl entschließen, diese Fragen selbst als unberechtigte, vielleicht sogar als müßige zurückzuweisen, wenn die neutestamentliche Weissagung auf das alte Bundesvolk keine Rücksicht nähme. Da aber in ihrem Bereiche dieses Volk wieder erscheint, so gewinnen diese Fragen neue Bedeutung und neues Gewicht.

Wir haben von der neutestamentlichen Weissagung gesprochen. Denn die Zeit des Herrn ist zwar zuerst, wie wir gesehen haben, nach dem klaren Zeugnisse des Herrn und aller Apostel die

Zeit der Erfüllung vieler Weissagungen, die im alten Testamente dem Volke Israel gegeben sind, doch brachte sie die endliche Vollendung des Reiches Gottes nicht, welche das letzte Ziel aller alttestamentlichen Weissagung ist; sie ist daher zweitens wiederum die Zeit eines neuen kräftigen Anfangs, dem eine weitere Geschichte und ein Fortschreiten bis zu der vollen Verwirklichung des Reiches Gottes folgen wird, auf welche das weissagende Wort des Herrn und seiner Apostel hinweist. Haben die alt- und die neutestamentliche Weissagung dasselbe Ziel und denselben Ausgangspunct, nämlich das Ende des gegenwärtigen Zustands der Dinge, so müssen beide wesentliche Punkte gemeinsam haben. Und in der That ist es nicht schwer nachzuweisen, daß die neutestamentliche Weissagung viele Züge der alttestamentlichen wieder aufnimmt, wobei es sich von selbst versteht, daß dabei der neue Gesichtspunct festgehalten wird, welchen die Erscheinung des Herrn, seine Verklärung und die Gründung seiner Gemeinde darbietet. Bei vielfacher Berührung der einen mit der andern wird deshalb zwischen beiden ein großer Unterschied hervortreten, und nicht wird es uns gestattet seyn, ohne Weiteres die eine mit der anderen zu einer einheitlichen zu verbinden. Ganz vorzugsweise wird der Unterschied sich da zeigen müssen, wo die neutestamentliche Weissagung auf das alte Bundesvolk Rücksicht nimmt, denn ist die Gemeinde des Herrn das wahre Israel, so wird sie in der weiteren Geschichte des Reiches Gottes bis zu seiner Vollendung als der berechtigte Erbe des heilsgeschichtlichen Berufs erscheinen, welchen die alttestamentliche Weissagung in ihrer Darstellung der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes dem Volke Israel zuwies. Dieses kann nicht mehr, wie einst im alten Testamente, als der eigentliche Träger und der Mittelpunkt der Verheißungen dastehen. Ist es doch auch wirklich ein ganz anderes geworden dadurch, daß aus seiner Mitte nicht wenige und gewiß grade solche ausgeschieden und in die christliche Gemeinde übergingen, welche in viel innigerer Weise und in lebendigerem Glauben, als ihre das durch den Herrn dargebotene Heil verschmähenden Volksgenossen, den tiefsten Sinn und die wahre Bedeutung der alttestamentlichen Weissagung sich angeeignet hatten, und deshalb Christum als den verheißenen Messias freudig anerkennen konnten. Das alte Volk Israel schließt schon in der alt-

testamentlichen Zeit zwei Bestandtheile in sich, welche in den prophetischen und anderen biblischen Schriften sehr bestimmt geschieden werden. Der eine Bestandtheil ist das lebendige, wahre Israel, der Bewahrer israelitischer Eigenthümlichkeit, der treue Knecht, welcher des ihm von Gott anvertrauten Berufes sich bewußt bleibt und in Leiden und Kämpfen ihm gemäß zu leben und zu wirken ringt; der andere Bestandtheil ist die große Masse der ungläubigen Israeliten, die sich zumal in den nachexilischen Zeiten wohl ihrer Abstammung von Abraham rühmten, sich als Erben der herrlichen Verheißungen, die den Vätern gegeben waren, ansahen, aber von Gott fern blieben, ihren eignen fleischlichen Erwartungen nachgingen, nicht in Demuth und Selbstverleugnung die wunderbaren Wege des Herrn beachteten und deßhalb seine Rathschlüsse und seine Offenbarungen nicht verstanden. Diese zwei Bestandtheile waren auch zur Zeit des Herrn neben einander vorhanden in dem Volke Israel, und wir folgen einfach den deutlichen Aussprüchen des neuen Testaments, wenn wir annehmen, daß von der Zeit Christi an das wahre Israel des alten Testaments in die Gemeinde des Herrn überging und in ihr fortlebt, während das ungläubige Israel des alten Testaments seine Fortsetzung findet in der jüdischen Gemeinde, welche das in dem Herrn erschienene Heil von sich stieß, dadurch den nach Gottes Rathschluß gebahnten Heilsweg verkannte und statt desselben ihre eignen Wege erwählte. Sind aber die zwei Bestandtheile, welche in dem israelitischen Volke der vorchristlichen Zeit neben einander vorhanden waren, nachdem Christus erschienen war, auseinandergegangen, so werden wir sagen müssen, daß auch in ähnlicher Weise die Weissagung auseinandergehen wird, die sich auf Israel bezieht. Kommt im neuen Testament eine Fortsetzung oder Wiederaufnahme der Weissagung des alten Testaments vor, die dem auf dem heilsgeschichtlichen Wege fortwandernden Israel gegeben ist, so wird sie sich auf das Israel in der christlichen Gemeinde beziehen. Hingegen die neutestamentliche Weissagung, die auf die nach der Erscheinung des Herrn fortbestehende jüdische Gemeinde geht, kann nie und nimmer eine Wiederaufnahme der gesammten, dem Volke Israel gegebenen alttestamentlichen Weissagung sein oder diese in sich schließen, denn das Israel des alten Testaments besteht nicht mehr für die Weissagung des neuen Testaments.

Und gewiß, wenn ich, ohne auf das Einzelne genauer einzugehen, an den Inhalt der alt- und der neutestamentlichen Weissagung mich erinnere und den allgemeinen Eindruck, den ich durch wiederholte Betrachtung derselben allmählig als einen festen und bleibenden erhalten habe, mir vergegenwärtige, so kann ich es nicht verkennen, daß die Aussagen des alten und neuen Testaments über den Beruf und die Zukunft des Volkes Israel weit auseinandergehen, und daß dieses Volk eine durchaus andere Stellung einnimmt in der alttestamentlichen Weissagung als in der neutestamentlichen. Im alten Testamente steht das Volk Israel überall in dem Vordergrund der ganzen Weissagung; wie seine Geschichte zusammenfällt mit der Geschichte der Anfänge des Reiches Gottes selbst, deren Pflege und Bewahrung und Weiterführung dem göttlichen Heilsrathschlusse gemäß ihm anvertraut waren, so wird auch die weitere Entwicklung des Reiches Gottes bis zu seiner Vollendung in unauflöslicher Verbindung mit der weiteren Entwicklung der Geschichte des Volkes Israel geschaut. Hingegen im neuen Testamente erscheint in dem Vordergrunde der Weissagung die christliche Gemeinde; ihre Geschichte, wie die Weissagung sie schaut, ist die Geschichte des Reiches Gottes; nur ganz selten wird auf die Zukunft des Volkes Israel hingewiesen, und an den wenigen Stellen, wo uns ein Blick auf seine Zukunft eröffnet wird, steht es nicht da als der triumphirende Erstling unter den an der Seligkeit des Reiches Gottes theilnehmenden Völkern, sondern als ein Spätling, dem nach Gottes Gnade auch noch die Befeligung zu Theil wird.

Eine weitere Untersuchung der wenigen Stellen des neuen Testaments, welche von des Volkes Israel Zukunft handeln, würde nach unserer Ueberzeugung den eben beschriebenen allgemeinen Eindruck bestätigen, und uns nöthigen, die neutestamentliche Weissagung, die sich auf das Volk Israel bezieht, in ihrer Eigenthümlichkeit aufzufassen und die Unterschiede zwischen ihr und der alttestamentlichen festzuhalten. Auf diese genauere Untersuchung gehen wir hier nicht ein, wir glauben aber uns keiner willkürlichen Vorwegnahme ihres Ergebnisses schuldig zu machen, wenn wir, zunächst auf die vorhergehenden übersichtlichen Bemerkungen uns stützend, die Ansicht aussprechen: die im neuen Testamente deutlich bezeugte Zusammengehörigkeit des wahren Israel's der vor-

christlichen Zeit und der christlichen Gemeinde gestattet nicht die rasche Zusammenwerfung der alttestamentlichen Weissagung von Israel's Wiederherstellung in seinem Lande und seiner Reichsherrlichkeit mit den neutestamentlichen Aussprüchen über das nach der Gründung der christlichen Gemeinde fortbestehende Volk Israel; sie gestattet nicht die unmittelbare Ergänzung der Knappheit, der schlichten Kürze und der Einfachheit dieser durch den Reichthum, die übersprudelnde Fülle und die Mannigfaltigkeit jener; sie gestattet nicht diese Zusammenwerfung und diese Ergänzung, welche in neuester Zeit nicht selten als die Errungenschaft einer tiefen, den wahren biblischen Sinn festhaltenden, dem Worte Gottes in hingebendem Glauben sich unterordnenden Ersege dargestellt werden.

Unsere übersichtliche Darstellung des Verhältnisses der alttestamentlichen Weissagung zu der Erscheinung Christi und der Gründung seiner Gemeinde hat uns zu dem Ergebnisse geführt, daß das Volk Israel in der vorchristlichen Zeit ein ganz anderes ist als das Israel, welches den Herrn verwirft und in ihm den verheißenen Messias nicht anerkennt, daß also auch die neutestamentliche Weissagung über dieses Israel's Zukunft nicht eine Wiederaufnahme der alttestamentlichen seyn kann. Dieses Ergebnis muß seine weitere Begründung, wie in dem Verlauf der Geschichte des vorchristlichen Israel's, so in der Beschaffenheit und in dem Wesen der ihm gegebenen Weissagung finden. Daher wird es uns obliegen, nachzuweisen: daß der Verlauf der Geschichte Israel's uns nicht gestattet, die alttestamentlichen Weissagungen über Israel's Wiederherstellung und Reichsherrlichkeit in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem wirklichen Thatbestande als solche aufzufassen, auf deren Erfüllung die der Verwirklichung des Reiches Gottes entgegenharrende christliche Gemeinde noch zu warten hat.

Als solche werden sie in unseren Tagen, allerdings in verschiedener Weise, aufgefaßt. Da die kleineren, wiewohl sicher nicht unwesentlichen Unterschiede in der Auffassung dieser Weissagungen für unsere Zwecke nicht in Betracht kommen, so wird es uns erlaubt seyn, um gleich ein bestimmtes Bild von dieser Auffassung zu gewinnen, hier nur einige die Ergebnisse vieler Aus-

einandersetzungen zusammenfassende Sätze anzuführen, welche wir bei Auberlen in seinem Buche: Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis (zweite Auflage 1857) und in seiner Abhandlung: Die messianischen Weissagungen der mosaischen Zeit (in dieser Zeitschrift III. S. 778 ff.) antreffen.

— — So kommt dem Volke Israel ein für alle Mal die Bestimmung zu, Empfänger und Vermittler der göttlichen Offenbarungen zu seyn. Da, wo es zum ersten Male in Aegypten als Volk auftritt, läßt Gott dem Pharao sagen: Israel ist mein erstgeborener Sohn (2 Mos. 4, 22.). Und am Sinai, unmittelbar vor der Gesetzgebung, spricht er: Werdet ihr meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigenthum seyn vor allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein, und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk seyn (2 Mos. 19, 5). Wie sich also der Priester zum Volke verhält, so verhält sich das Volk Israel zur Menschheit: es vermittelt ihre Beziehungen zu Gott. Damit ist sein Verhältniß zu den Völkern nicht bloß für die Zeiten des alten Bundes, in welchen ja Israel seines Priesterstandes an den Heiden noch gar nicht pflegte, sondern für immer festgestellt. — — Es ist hier mit dem Verhältniß von Juden und Heiden ein ähnlicher Fall, wie mit dem von Mann und Weib. Der letztere Unterschied hört in Christo so gut auf, als der erstere, wie denn Paulus Gal. 3, 28. beide ausdrücklich neben einander stellt. So sehr aber Mann und Weib einander in Christo und vor Gott gleichstehn, so sehr sie dieselben Gnadenrechte haben, so bleibt das Weib dem Manne doch nicht bloß im Haus, sondern auch in der Gemeinde wesentlich untergeordnet (1 Kor. 14, 34.; 1 Tim. 2, 11. ff.): sie soll selber nicht lehren wollen, sondern sich Belehrung von ihrem Mann erbitten. So sind die Juden unsere Lehrer in göttlichen Dingen. Sie sind es auch noch im neuen Bunde. Seit sie verworfen sind, ist die göttliche Offenbarung verstummt. — — Soll daher im tausendjährigen Reiche die Offenbarung wieder beginnen, so muß das bekehrte Israel an die Spitze der Menschheit treten. Was die verklärten Priesterkönige im Himmel sind, das ist dann das israelitische Priesterkönigthum auf Erden. — — Was im 3. und 5. Buch Moses von Israel's Abfall und Zerstreuung unter die Heiden, dann von

seiner Befehrung und herrlichen Wiedereinsetzung in's gelobte Land geschrieben steht, das hat sich in den kurzen Jahrzehenden des assyrischen und babylonischen Exils und in den kümmerlichen Jahrhunderten der darauf folgenden Wiederherstellung nicht völlig erfüllt, sondern der Fluch liegt heute noch auf dem Volke, und der verheißene Wiederbringungssegen harret noch seiner Realisirung. Man darf diese Worte nur lesen, um sich davon zu überzeugen, sofern man überhaupt an die Erfüllung der Weissagungen glaubt (Auberlen, der Prophet Daniel S. 389 ff.). — Von Israel als Nation aber sehen wir, daß es noch niemals, weder in den Zeiten des alten, noch in denen des neuen Bundes, ein heiliges Volk im vollen Sinne des Wortes gewesen ist, und darum hat es auch seinen Beruf als ein Königreich von Priestern noch niemals erfüllt. Und doch ist ihm dieses 2 Mos. 19. verheißен. Wir müssen daher urtheilen, daß unsere Verheißung wohl eine Anfangs- und theilweise Erfüllung gefunden hat, aber in ihrem tiefsten Sinne noch unerfüllt ist und mithin ihrer Erfüllung erst noch harret. So werden wir denn das Urtheil über die Erfüllung unserer Stelle näher so zu fassen haben: Israel war einmal ein Volk und Reich (in den früheren Zeiten des alten Bundes), aber kein wirklich heiliges und priesterliches, und es war einmal heilig und priesterlich (in den ersten Zeiten des neuen Bundes), aber nicht als Volk und Reich; es muß daher noch einmal als Volk und Reich heilig werden, und dann wird es seinen Priesterberuf für die Völker als Völker erfüllen. Vgl. Jes. 61, 5. 6. (Abhandlung S. 801 ff.). — Fragen wir nach der Erfüllung (es ist von den Verheißungen in 3 Mos. 26. und 5 Mos. 32. die Rede), so werden wir nicht umhin können zu bemerken, daß, nachdem das Gericht über Israel mit der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft begonnen hat, noch vielmehr die kirchengeschichtliche Gegenwart seit der römischen Zerstörung Jerusalem's jene Periode des Reiches Gottes bildet, wo die Juden verworfen und die Heiden bevorzugt sind. Und daran wird sich weiter das unumwundene Bekenntniß schließen müssen, daß wir nach diesen mosaischen Weissagungen noch auf Erden ein neues Zeitalter zu erwarten haben, wo Israel bekehrt, in sein Land zurückgebracht und so erst das Volk und Königreich Gottes im Vollsinne des Wortes seyn wird. Jehova, sein

Bundesvolk und sein Land, das sind die Angelpuncte, in denen sich die Weissagung bewegt und von denen das normale Verhältniß Gottes zur Menschheit und zur Natur hergestellt werden soll. (Abhandl. S. 834). — Israel, in sein Land zurückgebracht, wird das Volk Gottes in einem viel höheren und innigeren Sinn als früher, indem der Sünde gesteuert wird, die Erkenntniß Gottes das ganze Land erfüllt und der Herr wieder unter seinem Volke in Jerusalem wohnt. Es beginnt also eine neue Offenbarungszeit, der Geist Gottes ist reichlich ausgegossen und damit eine Fülle von Gnadengaben, wie die apostolische Kirche sie vorbildlicher Weise besaß. Dieses reiche Geistesleben findet nun aber auch seine vollendete Darstellung nach außen, sowohl in priesterlicher als in königlicher Weise. Das Priesterthum Israel's hat besonders der Priestersohn Ezechiel geschaut in jener geheimnißvollen Vision Kap. 40—48., das Königthum der Staatsmann Daniel, Beides vereinigt z. B. Jeremia 33, 17—22. Was zu den Zeiten des alten Bundes nur auf äußerliche Weise, im Buchstaben, geschah, was in der Kirchenzeit umgekehrt sich in das inwendige, verborgene Geisteswesen zurückzog, das wird dann auf pneumatische Weise sich auch äußerlich darstellen und ausgestalten. — Wenn einmal Priesterthum und Königthum wieder erstehen, dann wird, unbeschadet des Hebräerbriefes, auch das ceremoniale und bürgerliche Gesetz Moses seine geistlichen Tiefen entfalten im Cultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reiches. Dann werden Juden und Heiden vereint, dann wird die ganze unter dem erstgeborenen Bruder organisirte Menschheit im Lichte Gottes wandeln. Selbst die Natur wird in diesen Segen des allgemeinen Heiles hineingezogen, der Boden mit unerschöpflicher und veredelter Fruchtbarkeit begabt, alle Feindseligkeit und Mordgier von der Thierwelt genommen, ja der Himmel mit der Erde in entsprechender Harmonie verbunden.“ (Der Prophet Daniel S. 401 ff.). Hier wird also für das in unseren Tagen in Zerstreuung lebende, dereinst aber im Lande Kanaan wiederhergestellte Volk Israel eine Darstellung und Ausgestaltung des ceremonialen und bürgerlichen Gesetzes Moses im Cultus und in der Verfassung des Reichs in Anspruch genommen. Wie das unbeschadet des Hebräerbriefes geschehen kann, begreifen wir nicht, aber freilich, es gelingt uns auch nicht, die

Darstellung und Ausgestaltung dessen, was zu Zeiten des alten Bundes nur im Buchstaben geschah, in pneumatischer Weise uns zu einer klaren Anschauung zu bringen. Doch wir wollen alle Bemerkungen über das Einzelne und die Bedenken, zu welchen z. B. die dreifache Erscheinung Israel's als des alttestamentlichen Volkes, als der apostolischen Gemeinde, endlich als des zukünftigen königlichen Priestervolkes Veranlassung giebt, hier zurückhalten.

Aus den angeführten Sätzen wird es hinreichend erhellen, daß Auberlen die ganze alttestamentliche Weissagung von Israel's Wiederherstellung und Reichsherrlichkeit als eine solche auffaßt, auf deren Erfüllung, mögen immerhin auch schon einzelne Theile derselben in dem Verlaufe der Geschichte bis auf unsere Tage ihre Verwirklichung in vorbildlicher Weise einmal gefunden haben, die christliche Gemeinde noch zu warten hat.

Ich will hier ein offenes Geständniß ablegen. Diese Auffassung der alttestamentlichen Weissagung, oder, wie ich gleich lieber sagen möchte, Weissagungen, stimmt so wenig zu der Anschauung, welche ich von ihnen in jüngeren Jahren durch Schule und Kirche, in späteren durch eine anhaltende freudige Beschäftigung mit dem alten Testamente gewonnen habe, daß ich erst durch sorgsames Eingehen auf Auberlen's Schriften dazu gelangt bin, sie bis zu dem Grade mir nahe zu bringen und anzueignen, der mich, wie ich glaube, befähigt, die Annahmen, auf welche sie gestützt wird, genauer zu prüfen und eine Widerlegung derselben zu versuchen, nicht zur schnellen Abweisung, sondern zur Verständigung. Wiederholt habe ich mich gefragt, durch welche Gründe, durch welche Veranlassung diese Auffassung hervorgerufen sey; welchem Mangel der bisherigen Betrachtungsweise sie Abhülfe bringen solle; wo die Berechtigung, gerade jetzt sie so nachdrücklich geltend zu machen, zu finden sey? Ich habe mir diese Fragen so beantwortet: 1) Allerdings hat die von altersher in der christlichen Kirche herrschende umdeutende (allegorische oder typische) Auslegung nicht selten in willkürlicher Weise die Aussprüche des alten Testaments, die auf das Volk Israel gehen, auf die christliche Gemeinde oder Kirche bezogen und dadurch ihren bestimmten Inhalt verflüchtigt (vgl. Auberlen, der Prophet Daniel S. 393). Die gewöhnliche

kirchliche Auslegung z. B. der Propheten, die, wenn auch in einer durch den Entwicklungsgang der neueren theologischen Wissenschaft bedingten theilweisen Umgestaltung, immer noch ihre Vertreter findet, wird dem Wortsinne der Weissagungen nicht gerecht; gerade in unserer Zeit macht sich von verschiedener Seite her das Streben geltend, den eigentlichen bestimmten Inhalt des alten Testaments, vorzugsweise auch seiner Weissagungen zu erkennen und festzuhalten; eine Folge und ein Ergebniss dieses vollkommen berechtigten Strebens müssen wir auch in der Auffassung Auberlen's, müssen wir in der mit der Auberlen'schen vielfach übereinstimmenden Ansicht Hofmann's, Baumgarten's willig anerkennen. — 2) Die Propheten bewährten sich innerhalb ihrer menschlich und irdisch geordneten Umgebung in ihrer prophetischen Berufsthätigkeit dadurch, daß sie den hellen, offenen Blick erhalten hatten, der sie befähigte, den Rathschluß Gottes und seine Gedanken in dem von ihm geordneten Gange der Ereignisse ihrer Gegenwart zu erkennen und den weiteren Verlauf dieses Ganges, wie er sich dem Rathschlusse Gottes gemäß gestalten werde, zu enthüllen. Es war recht eigentlich ihre Aufgabe, in Allem, was die geschichtliche Gegenwart bot, die Beziehung auf das Reich Gottes und auf seine endliche Verwirklichung nachzuweisen, mochte diese nun unmittelbar hervortreten, mochte sie gleichsam eingeschlossen erscheinen in Reimen und Anfängen, welche eine weitere Entwicklung verbürgten und vorbereiteten. Den Zusammenhang ihrer Gegenwart mit der Vergangenheit festhaltend, die Gegenwart als eine Entwicklungsstufe in der Geschichte des Reiches Gottes erkennend, der endlichen vollen Verwirklichung desselben entgegenharrend, wissen sie, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichmäßig ihre Gestaltung erhalten nach göttlichen Grundgesetzen, welche der lebendige Gott aufrecht erhält. Daß diese in einfacher Klarheit und mit unerschütterlicher Gewißheit von den Propheten verkündigten Grundgesetze noch immer gelten, bezeugt uns die Geschichte, auch die Geschichte unserer Tage, bezeugt uns das Gewissen, und immer und immer wieder drängt sich uns beim Lesen der prophetischen Schriften die Ueberzeugung auf, daß in diesen Gesetzen uns ein festes Maß für die Beurtheilung der menschlichen Zustände, des menschlichen Ringens und Strebens, der

menschlichen Sünde und Verkehrtheit gegeben ist. So ist die auf diesen Gesetzen ruhende Weissagung auch noch ein Schatz für unsere Zeiten; erinnert uns doch die Gegenwart der christlichen Völker und der Kirche so vielfach an die Verhältnisse des Volkes Israel zur Zeit der Propheten. Wir können es verstehen, wenn Baumgarten mit freudiger Zuversicht diesen Schatz unmittelbar für unsere Zeit auszubeuten sucht; wir können es uns erklären, wenn Auberlen die Weissagungen des alten Testaments in ihren bestimmten Formen und Gestalten als solche, denen fortdauernde Gültigkeit zukommt, festhalten will. — 3) Die auf das Ende des gegenwärtigen Zustandes zielende alttestamentliche Weissagung ist noch nicht erfüllt; sie erscheint aber im alten Testamente in engster Verbindung mit, oder genauer, in den Weissagungen, die sich auf das Volk und Reich Israel und auf sein Land beziehen; in äußerlicher Weise die auf das Ende zielende Weissagung herauszuschälen aus den Formen und Gestalten, in welchen sie uns vor Augen gestellt wird, und sie in reine Gedanken umzusetzen, ist ein Unternehmen, dem die Bürgschaft des Erfolgs fehlen dürfte; geht man darauf aus, den Inhalt dieser Weissagung für den Ausbau und die Neugestaltung des eschatologischen Lehrstücks ganz und vollständig zu benutzen, so legt der Wunsch, nichts davon zu verlieren, die Gefahr nahe, auch die einzelnen Gestalten und Formen, in welchen die auf das Ende zielende Weissagung uns entgegentritt, als wesentliche Bestandtheile der Weissagung, die fortbesteht, bis das Ende erschienen seyn wird, aufzufassen. Auberlen (Abhandl. S. 790) sagt geradezu: „ist schon bei den Menschen das respice finem eine Regel der Weisheit, so reicht Plan, Blick und Wort des allübersehenden Gottes stets bis an's Ende der Dinge: nichts Geringeres, weniger Umfassendes ist seiner würdig“. Wollten wir diese Worte streng nehmen, so würde aus ihnen folgen, daß im alten Testament gar keine andere Weissagung, gar keine andere Verheißung Gottes vorkommen dürfte, als solche, die auf das Ende zielt. Aber wenn Auberlen das auch nicht sagen will, so bezeugen seine Worte doch die Geneigtheit, allen Weissagungen eine eschatologische Bedeutung zuzuschreiben.

So glaube ich mir die Auffassung der Weissagung erklären zu können, die Auberlen zu begründen und durchzuführen

sucht. Sie ist hervorgerufen durch das Streben, folgenden drei Forderungen nachzukommen: 1) Der Wortlaut und der eigentliche Inhalt der Weissagungen dürfen nicht durch spiritualistische Deutungen verflüchtigt werden; 2) die Weissagungen müssen in ihrer Bedeutung und in ihrem Werthe für unsere Zeit anerkannt werden; 3) es ist festzuhalten, daß wir im alten Testamente eine auf das Ende zielende Weissagung besitzen, welche auch noch für die christliche Gemeinde fortbesteht, auf deren Erfüllung sie also noch zu warten hat. — Die Berechtigung dieser Forderungen wollen wir nicht anfechten, vielmehr wir wissen, daß wir sie als berechnete anerkannt haben seit langer Zeit. Aber wir sind überzeugt, daß die Auberlen'sche Auffassung, welche scheinbar in rascher und handgreiflicher Weise ihnen genügt, dem geschichtlichen Thatbestande wie des ganzen alten Testaments so besonders der alttestamentlichen Weissagung Gewalt anthut. Wir hoffen, auf einem anderen Wege den Verpflichtungen, welche wir dadurch auf uns nehmen, daß wir die Berechtigung dieser Forderungen anerkennen, nachkommen zu können.

Von hieraus blicken wir zurück auf das Ergebnis unserer einleitenden Bemerkungen. Wir beabsichtigten, den Weg kennen zu lernen, welchen wir einschlagen müssen bei dem Versuch, das Verhältniß der Weissagung von Israel's Wiederherstellung in seinem Lande und seiner Reichsherrlichkeit sowohl zu der biblischen Weissagung von der Verwirklichung des Reiches Gottes, als auch zu dem Verlaufe seiner Geschichte festzustellen. Es hat sich herausgestellt, daß wir 1) eine Antwort auf die Frage suchen müssen: bleibt auch in der nachexilischen Zeit jeder einzelne Zug der vorexilischen auf Israel's Reichsherrlichkeit sich beziehenden Weissagungen in Kraft? und sind wir berechtigt oder genöthigt, die Verwirklichung jedes einzelnen Zuges entweder in der Geschichte des israelitischen Volks, soweit sie uns als Geschichte vorliegt, nachzuweisen oder in der noch zukünftigen Geschichte dieses Volkes bis zu der Vollendung des Reiches Gottes zu erwarten? Wir haben 2) nachzuweisen, daß der Verlauf der Geschichte Israels uns nicht gestattet, die alttestamentlichen Weissagungen über Israel's Reichsherrlichkeit in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ursprünglichen Bedeutung als solche aufzufassen, auf deren Erfüllung die der Verwirklichung des Reiches

Gottes entgegenharrende christliche Gemeinde noch zu warten hat. Daß sie als solche aufgefaßt worden sind, haben wir gesehen; auch haben wir anerkannt, daß diese Auffassung aus dem Streben hervorgegangen ist, Forderungen zu genügen, denen die Auslegung der Bibel in früheren Zeiten nicht gerecht geworden ist.

Bei der Untersuchung, zu welcher die unter 1. gestellte Frage Veranlassung giebt, werden wir erkennen: es ist nicht Lehre der Schrift, daß jede einzelne Weissagung erfüllt werden muß; die verschiedenen Propheten der vorexilischen Zeit setzen für die Erfüllung ihrer einzelnen Weissagungen über Israel's Reichsherrlichkeit Verhältnisse und Bedingungen voraus, die eben nur zu ihrer Zeit vorhanden waren; in den späteren Zeiten, wo ganz andere Bedingungen und Verhältnisse für die Entwicklung des Gottesreichs bestanden, ist die Erfüllung solcher Weissagungen nicht mehr zu erwarten. Die einzelnen Weissagungen und der Verlauf der Geschichte decken einander nicht. Die unter 2. verlangte Nachweisung werden wir in einer übersichtlichen Geschichte der gesammten Weissagung über die Entwicklung des Reiches Gottes in Israel zu geben suchen. Indem wir die verschiedenen Gestalten, in welchen diese Weissagung erscheint, betrachten, hoffen wir zu erkennen, daß in den jedesmaligen Weissagungen eine bleibende, immer wiederkehrende Weissagung erscheint. Daran wird sich eine zusammenfassende Schlußbetrachtung über die Weissagung von Israel's Reichsherrlichkeit leicht anschließen.

1.

In den früheren Zeiten war es nicht schwer, entweder die Erfüllung jeder einzelnen Weissagung nachzuweisen oder ihr Fortbestehen anzunehmen, weil man ohne Bedenken ihren bestimmten Inhalt umdeutete und auf weit dehnbare allgemeine Gedanken zurückbrachte. In unserer Zeit macht sich mit unwiderstehlicher Gewalt die Forderung geltend, den Wortlaut und den eigentlichen Sinn der Weissagungen festzuhalten. Wer dieser Forderung nachzukommen Ernst macht, wird sich der Aufgabe nicht entziehen können, das Verhältniß der Weissagung zu der Geschichte sich zur Anschauung zu bringen. Dabei wird sich ihm die Frage aufdrängen: ist es denn wirklich Lehre des alten Testaments,

daß jede einzelne Weissagung erfüllt werden muß? Wir wissen, es heißt 5 Mos. 18, 22.: was der Prophet redet im Namen Jahve's, und es geschiehet das Wort nicht und es trifft nicht ein, das ist das Wort, welches Jahve nicht geredet hat, der Prophet hat es geredet in Vermessenheit: nicht sollst du dich scheuen vor ihm. Rame nur diese eine Stelle in Betracht, so würde man schnell mit der Folgerung bei der Hand seyn dürfen: die im alten Testamente aufbewahrten Verheißungen und Weissagungen sind von Jahve geredete Worte; es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß sie eintreffen werden; sind sie noch nicht erfüllt, so ziemt es uns, ihrer Erfüllung zu warten in demüthigem Glauben und nicht irre zu werden, wenn ihre Erfüllung auch noch so lange verzieht; sie bleiben in Geltung und Kraft, bis sie erfüllt sind. Wirklich wird dieses von dem Pentateuche, wie es scheint, unbedingt dargebotene Maas nicht selten mit großer Zuversicht, zumal wieder in unseren Tagen bei jeder einzelnen Weissagung angewandt; wir müssen es oft hören, wie mit einer Gewißheit, die gar keinem Zweifel Raum läßt, die Behauptung aufgestellt wird: die Würde und Wahrheit der Schrift seyen abhängig von der Annahme, daß alle einzelnen Weissagungen ihre Erfüllung gefunden haben oder finden werden.

So leicht, wie es nach der einen Stelle scheinen kann, ist es aber nicht, die Schriftlehre über das Verhältniß der Weissagungen zu ihrer Erfüllung festzustellen. Sie darf nicht aus einer einzigen Stelle oder einzelnen Aussprüchen genommen werden. Sie darf nicht auf Voraussetzung dessen, was nach eigner Ansicht der Würde der Schrift angemessen ist, gegründet werden. Sie muß ihre feste Grundlage im Schriftganzen haben. So viel steht aber gleich fest, daß sehr bestimmte und ausführlich begründete Aussagen des alten Testaments uns zwingen, die nach 5 Mos. 18, 22. aufgestellte Richtschnur nicht für eine schlechthin und bedingungslos gültige zu halten. Wir erinnern zunächst nur an einige Aussagen, welche uns den Beweis geben, daß das Verhältniß der einzelnen Weissagung zu der Erfüllung überall nicht ein starres, unabänderlich feststehendes ist.

Es ist recht eigentlich Aufgabe und Zweck des Buches Jona uns zu lehren, daß das Wirken Gottes nicht gebunden ist an die durch seinen Propheten in seinem Auftrage verkündigte Weis-

sagung. Gleich im Anfange des Buches heißt es: Jahve sprach zu Zona: „auf, gehe nach Ninive, der großen Stadt, und predige wider sie, denn ihre Bosheit ist aufgestiegen zu mir“. Zona war nicht bereit, mit Darangabe aller eignen Gedanken und Erwägungen dem schweren Rufe Folge zu leisten; anstatt wie Amos, den Jahve von der Heerde fortriß und berief im nördlichen Reiche als Prophet aufzutreten (Amos 7, 15), in gläubiger Zuversicht den ihm gewiesenen Weg zu gehen, machte er den Versuch, dem göttlichen Rufe sich zu entziehen. Den nach dem fernen Tarshisch fliehenden Propheten ereilt die Strafe für sein eigenwilliges Thun; der allgegenwärtige Gott kommt ihm nahe in Sturm und Unwetter. Zona weiß sich schuldig und verlangt von den Schiffern, ihn in's Meer zu stürzen: dann werde der Sturm sich legen, denn durch seine Schuld sey dieser große Sturm über sie gekommen (1, 12). Nachdem er seine Schuld bekannt und den Tod als Strafe für seinen Ungehorsam erleiden zu wollen erklärt hat, wird ihm durch Gott das Leben gefristet und Zeit gegeben, im Gebete Gottes Erbarmen anzuflehen. Er wird gerettet. Da ergeht zum zweiten Male an ihn das Wort Jahve's: „auf, gehe nach Ninive und predige ihr die Predigt, welche ich dir sagen werde“, und er begiebt sich nach Ninive, predigt und spricht: „noch vierzig Tage, so wird Ninive zerstört“. Als aber die Leute in Ninive Gott glaubten und ein Fasten ausriefen und sich kleideten in Säcke Groß und Klein, und Gott ihr Thun sah, daß sie umkehrten von ihren bösen Wegen, da ließ sich Gott gereuen des Unheils, welches er geredet hatte ihnen zu thun, und that es nicht. Dem über die Nichterfüllung des Wortes Gottes mißmüthigen Zona wird vorgehalten, daß es ihm nicht zieme mißmüthig zu seyn; sey er doch traurig über das Verwelken einer ohne Anstrengung von seiner Seite hervorgeschossenen, ihm Schatten gebenden Pflanze, wie sollte denn Gott sich nicht erbarmen der großen Stadt Ninive, in welcher mehr denn 12 Myriaden Menschen sind, welche nicht zu unterscheiden wissen zwischen rechts und links, auch viel Vieh. — Wir haben uns den Inhalt des Buches Zona vergegenwärtigt, um daran zu erinnern, wie sehr es dem Verfasser daran liegt, hervorzuheben: Zona habe nicht aus sich heraus, aus eigner Willkür und Vermessenheit, sondern wie gezwungen von Gott das Wort Gottes

über Ninive geredet. Und dennoch ließ sich Gott gereuen des Unheils, welches er geredet hatte ihnen zu thun, weil die Bewohner Ninive's abließen von ihren bösen Wegen. Man darf nicht sagen, es handele sich hier um eine Weissagung, die, wenn sie auch nicht in Erfüllung ging in den Tagen des Zona, doch später erfüllt ward; denn es ist ja deutlich von einer Weissagung die Rede, die nach dem Rathschlusse des barmherzigen und gnädigen Gottes unerfüllt blieb. Auch wird dem mißmüthigen Zona nicht gesagt: tröste dich in der Zuversicht, daß einst Ninive untergehen wird, nein ausdrücklich heißt es: Gott ließ sich gereuen des Unheils, welches er über Ninive geredet hatte. Gott selbst nimmt seine Weissagung zurück, weil die Bewohner Ninive's durch ihre Buße gezeigt haben, daß die sündigen Zustände, welche das Strafgericht des heiligen Gottes und die das Gericht verkündende Weissagung hervorgerufen haben, nicht mehr vorhanden seien. Sowohl das Bestehen der Weissagung, als auch ihre Zurücknahme ist bedingt durch das Verhalten derer, denen sie gegeben wird. Der Gott Israel's, der seine Propheten sendet, und durch sie redet, ist der Gott der Freiheit, welcher das menschliche Thun und das menschliche Ringen nicht unbeachtet läßt und bereit ist, den einmal gefaßten Rathschluß aufzugeben, sobald das von der menschlichen Freiheit abhängige Verhalten derer welchen er seinen Rathschluß bekannt gemacht hat, geeignet ist auf seine Freiheit zu wirken und ihn zu einer Veränderung seines geoffenbarten Willens zu bringen.

Diesen seinem eignen Worte, den Weissagungen seiner Propheten gegenüber freien Gott lehrt uns nicht nur das Buch Zona kennen; er ist der lebendige Gott, von dem alle Propheten reden, von dem die ganze Schrift zeugt. Das flüssige Verhältniß der einzelnen Weissagung zu der Erfüllung, welches im Buche Zona in anschaulicher Weise hervortritt, wird überall vorausgesetzt, an vielen Stellen ausdrücklich hervorgehoben. Wir suchen nicht lange nach solchen Stellen, wir erinnern nur beispielsweise an einige.

Jeremia hatte Kap. 26. den Untergang der Stadt Jerusalem und des Tempels verkündigt, dabei die Forderung gestellt: bessert euren Wandel und eure Handlungen und höret auf die Stimme Jahve's, daß Gott sich gereuen lasse das Unheil, welches er über

euch geredet hat. Da sprachen die Priester und falschen Propheten zu den Obersten und allem Volk: Todesstrafe gebührt dem Jeremia; denn er hat wider diese Stadt geweissagt. Ihnen traten die Obersten und alles Volk mit den Worten entgegen: nicht gebührt diesem Manne Todesstrafe, denn im Namen Jahve's unseres Gottes hat er geredet. Darauf traten Männer von den Ältesten des Volks auf und redeten zu dem versammelten Volke: „Micha der von Moreshet weissagte zur Zeit des Königs Hiskia und sprach zu allem Volk Juda's: so spricht Jahve Zebaoth: Zion wird als Feld gepflügt werden, Jerusalem wird ein Steinhaufe und der Tempelberg zu Waldeshöhen (Micha 3, 12.). Haben ihn Hiskia und ganz Juda getödtet? hat Hiskia nicht vielmehr Jahve gefürchtet und das Antlitz Jahve's besänftigt? Und da ließ sich Jahve gereuen des Unheils, welches er über sie geredet hatte.“ So sprachen die Ältesten von Juda, indem sie durch ihre Hinweisung auf Micha und auf die Tage des frommen Königs Hiskia der Mahnung des Propheten Jeremia sich anschlossen, von einer bekannten Weissagung des Micha. Aus dem Zusammenhange erhellt, daß wir die von ihnen geltend gemachte Ansicht für die wahre, dem wirklichen Verhältnisse der Weissagung zur Erfüllung gemäße halten sollen. Sie sagen nicht: wenn auch die Weissagung des Micha von Jerusalem's und des Tempels Zerstörung zur Zeit des Hiskia nicht eingetroffen ist, so steht sie doch noch in Kraft; Jeremia hat also nur eine alte Weissagung wiederholt, die einst eintreffen wird; im Gegentheil, ihr Ausspruch geht dahin: weil Hiskia und sein Volk auf das mahnende Wort Gottes hörten, so vollzog Gott den von seinem Propheten verkündeten Rathschluß nicht und nahm die Weissagung zurück; so mögt auch ihr nun hören auf sein Wort, vielleicht daß Jahve sich wiederum des Unheils gereuen läßt, welches er durch Jeremia euch verkündet hat. Jeremia hatte 26, 4 ff. bedingungsweise gesprochen: wenn ihr nicht auf mich höret, — — so werde ich dieses Haus öde machen wie Schilo und diese Stadt will ich machen zu einem Fluche für alle Völker der Erde; Micha hatte seiner Verkündigung der Zerstörung der Stadt und des Tempels eine solche Bedingung wenigstens nicht ausdrücklich hinzugefügt; daß aber auch seine Weissagung bedingungsweise aufzufassen sey, sahen die Ältesten

zur Zeit des Jeremia als etwas an, was sich von selbst versteht. Weiter lehrt uns die Rede der Aeltesten noch, daß sie in Beziehung auf die Zeit die einzelne Weissagung nicht weit abrückten von ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung, und dieses erwägend wird es uns nicht auffallen können, daß, während Micha der Stadt Jerusalem Zerstörung in Aussicht stellt, sein Zeitgenosse Jesaia ihr wunderbare Rettung und Erhaltung verheißt. In wenigen Jahren konnten sich die Zustände und die Bestrebungen der Gemeinde so verändern, daß von zwei ungefähr gleichzeitig wirkenden Propheten der Eine dem sündigen und in der Sünde beharrenden Volke Strafgerichte furchtbarster Art, der Andere dem zur Reue bereiten und auf die Worte Gottes hörenden Volke wunderbare Erweise der göttlichen Gnade und des göttlichen Schutzes zu verkündigen von Gott den Auftrag erhielt. Die Berufsthätigkeit der Propheten geht zunächst und vorzugsweise auf ihre Gegenwart; es ist ihr Amt (Ezech. 3, 16—21.) zur Buße zu rufen und zur Bekehrung, die Sünder zurückzuführen von ihren bösen Wegen und von der Schlechtigkeit ihrer Handlungen, — die falschen Propheten nur entziehen sich diesem schweren Veruf Jerem. 23, 22.; Ezech. 13, 10. — hingegen die leidenden Frommen zu trösten und zur Geduld und zum Ausharren zu ermahnen. Mit diesem ihrem Amte steht ihre Weissagung in einem unzertrennlichen Zusammenhange, denn sie ist immer eine Weissagung von dem Wirken des Gottes, der in die Geschichte der Völker und der einzelnen Menschen hineingreift, um seinem heiligen Willen Anerkennung zu verschaffen und sein Reich zu fördern; sie ist daher den Sündern ein Ruf zum Schrecken und eine gewaltige Mahnung, in sich zu gehen und sich zu besinnen, der frommen Gemeinde ein Wort nie versiegenden Trostes. Das Verständniß der Weissagung wird also davon abhängen, daß sie im geschichtlichen Zusammenhange mit den jedesmaligen Zuständen, wenn sie auf Israel sich bezieht, im Zusammenhange mit dem Stande des Reiches Gottes aufgefaßt wird; verkehrt ist es, sie als etwas für sich Bestehendes, in selbständiger Kraft Fortdauerndes dem Boden, in welchem sie wurzelt, zu entreißen; verkehrt ist es, ihr Ziel ohne weitere geschichtliche Vermittelung in irgend eine beliebige Zukunft oder an's Ende der Dinge zu setzen.

Wie Jahve sich zur Zeit des Königs Hiskia das Unheil gereuen ließ, welches er durch Micha über Jerusalem geredet hatte, so gereut ihn immer das Unheil, welches er irgend einem Volke verkündet hat, wenn dieses Volk sich von seiner Bosheit bekehrt Jerem. 18, 8.; 26, 2 ff. Nachdem Joel die Schrecken des nahe bevorstehenden Gerichtstages beschrieben hat, mahnt er c. 2, 13 f.: zerreiße euer Herz, nicht eure Kleider, und kehrt um zu eurem Gott Jahve! denn er ist gnädig und barmherzig, langmüthig und voll Gnade, daß er sich reuen lasse das Unheil. Wer weiß? er kehrt um und läßt es sich reuen, und läßt übrig hinter sich einen Segen. — Das Gebet des Mose 2 Mos. 32, 11—14. bringt Jahve dazu, das Unheil sich gereuen zu lassen, das er geredet seinem Volke zu thun. — Amos schaut c. 7, 1—7 zweimal den zur Verhängung der Strafe bereiten Gott; auf die Bitte seines Propheten nimmt er zweimal seinen Rathschluß zurück; erst das dritte Mal heißt es: nun will ich ferner mein Volk Israel nicht mit Strafe verschonen. — Denn bei hartnäckiger Verstockung seines Volkes wird er müde, das Unheil, welches er über dasselbe und Jerusalem geredet hat, sich gereuen zu lassen Jerem. 15, 6., daher den Propheten auch wohl verboten wird, weitere Fürbitte für das verstockte Volk zu thun Jerem. 11, 14.; 7, 16; ja selbst die Fürbitte eines Mose und Samuel würde dem in seiner Sünde beharrenden Volke nichts helfen c. 15, 1. Wenn Gott gesprochen hat und es sich nicht gereuen läßt, beschlossen hat und nicht davon abgeht Jerem. 4, 28. (über die Umstellung der Wörter des hebr. Textes vgl. Hitzig z. d. St.), dann erst geht die Unheil drohende Weissagung in Erfüllung.

Grade so steht es auch mit den einzelnen Verheißungen des Segens und der Gnade. Sie sind an Bedingungen geknüpft und bleiben unerfüllt, wenn die Bedingungen, unter welchen sie gegeben oder welche in dem ganzen Zusammenhange der prophetischen Anschauung und des Glaubens an den heiligen Gott vorausgesetzt sind, ausbleiben. Darauf beruht es, daß das Verhältniß zwischen Gott und Volk als Bund hingestellt wird, dessen eigentliches Wesen die Gegenseitigkeit ist und dessen Bestehen von dem Verhalten der Bundschließenden zu einander, oder genauer, da auf der einen Seite der immer getreue Gott steht, von dem Verhalten des auf der andern Seite stehenden Volkes

abhängig gemacht wird. Der Bund kommt in dieser Form zu Stande: wenn Israel Gottes Gebote hält, so will Gott das Volk segnen und die bestimmten Verheißungen, die bei der Bundschließung verkündet werden, an ihm erfüllen; wenn das Volk an seinem Theile den bei der Bundschließung gestellten Geboten Gottes nicht nachkommt, so will auch Gott nicht mehr verpflichtet seyn, den von ihm übernommenen Zusagen nachzukommen und die Verheißungen des Segens zu erfüllen, 2 Mos. 19—24. Wie dem im Bunde beharrenden Volke bestimmte Segnungen zugesichert werden, so werden Strafen und Leiden aller Art dem untreuen in Aussicht gestellt 3 Mos. 26, 3—46.; 5 Mos. 28—30., 31. 32. Auberlen in seiner Abhandlung nennt die in diesen Stellen gegebenen Verheißungen die das Volk Israel betreffenden Fundamental-Weissagungen und legt ein großes Gewicht darauf, daß sie von ihm in die Reihe der messianischen Weissagungen hineingestellt werden. Ob sie passend mit diesem Namen bezeichnet werden, ist eine Frage, auf welche hier einzugehen nicht der Ort ist, aber gewiß sind wir berechtigt, die im Pentateuche gegebenen Verheißungen des Segens als solche auf eine Linie zu stellen mit den Weissagungen der Propheten von dem Heile, welches Gott dem bußfertigen, seine Liebe und sein Wohlgefallen ernstlich suchenden Volke zu gewähren immer bereit ist, dem unbüßfertigen, seine Mahnungen verschmähenden Volke hingegen vorenthält. In den Verheißungen des Pentateuchs werden die Bedingungen, unter welchen das Volk auf Segen und Glück hoffen darf, ausdrücklicher hervorgehoben, als die Propheten bei den einzelnen Weissagungen sie hervorzuheben pflegen. Aber auch die Propheten kennen kein Heil, welches dem in der Sünde beharrenden Volke zu Theil werden könnte. Denn so oft die tröstenden Reden erschallen, daß Gott seine Gemeinde nicht verstoßen wolle auf immer, daß er Unglück und Leiden sende, um das Schlechte in ihr zu vernichten, sie zur Besinnung zu bringen, sie neu zu gestalten und dem göttlichen Leben in ihr Raum zu verschaffen; so nachdrücklich auch hervorgehoben wird, daß Gott selbst mit seiner Gnade dem ihn suchenden Volke entgegen kommen, seine Sünden ihm vergeben, die Keime eines neuen heiligen Lebens schätzen, kräftigen, zu herrlicher Entfaltung bringen wolle; so unerschütterlich fest die Propheten an das Kommen des Heils

glaubten, — so liegt doch jeder bestimmteren und irgendwie an die bestehenden oder an die in näherer Zukunft aus ihnen hervorgehenden Verhältnisse des israelitischen Volks anknüpfenden Beschreibung der Art und Weise, in welcher das Heil sich verwirklichen wird, die Voraussetzung zu Grunde, daß das Volk an seinem Theile es nicht fehlen lassen, dem Liebesrufe Gottes sich nicht entziehen, gegen die Erweisungen seiner Gnade und gegen seine das Kommen des Heils anbahnenden Fügungen sich nicht versperren werde. Ganz allgemein heißt es Jerem. 18, 9. f.: und plötzlich werde ich reden über ein Volk und ein Königreich zum Aufbauen und Pflanzen, und wird es thun was böse ist in meinen Augen, so daß es nicht höret auf meine Stimme, so lasse ich mich gereuen das Gute, welches ich geredet habe zu thun. Das gilt auch von Israel, von Jerusalem. So herrliche Verheißungen dem Volke, der Stadt auch gegeben werden, ihnen allen gegenüber steht das ernste, schlechthin gültige Wort: Zion wird durch Recht gerettet werden und seine Befehrten durch Gerechtigkeit, und das andere: für die Frevler ist kein Heil. Und so geben alle einzelnen Weissagungen, welche die Verwirklichung des Heils in einem festen, durch die jedesmal vorhandenen Zustände bedingten Rahmen und in bestimmten, an die jedesmalige Gegenwart der Propheten anknüpfenden Beschreibungen darstellen, keine Bürgschaft, daß grade in der angegebenen Weise und unter den angegebenen Verhältnissen das Heil eintreffen müsse. Gott ist bereit, seine Verheißungen an Israel zu erfüllen, aber er spricht auch: bessere dich, Jerusalem; daß meine Seele sich nicht von dir losreißt, daß ich dich zur Wüstenei mache, zum unbewohnten Lande Jerem. 6, 8. Werden die einzelnen Weissagungen vom Heile nicht erfüllt, so liegt die Schuld nicht an Gott, sondern an dem Volke, welches auf seinen eigenen Wegen bleibt, dem freien Lauf der ihm dargebotenen Gnade Hindernisse entgegenstellt und dadurch die großen Unterschiede veranlaßt zwischen dem Entwicklungsgange des Reiches Gottes, wie ihn die Propheten in den verschiedenen Zeiten und nach Maßgabe der in ihrer jedesmaligen Gegenwart vorhandenen Zustände darstellen, und zwischen dem Verlaufe der wirklichen Geschichte.

Wir erinnern uns an das Wort des Herrn: Jerusalem, Jeru-

salem, die du tödest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt sind! wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt, Matth. 23, 37. Es wird uns gestattet seyn, dieses Wort des Herrn auf die Geschichte des israelitischen Volks anzuwenden, die ein klares Zeugniß von dem Nichtwollen des Volkes ablegt. Wie oft und immer wieder auf's neue, um nur von den Jahrhunderten, in welchen die Stimme unserer Propheten erschalle, zu reden, hatte Gott das Volk gerufen, das ihm dargebotene Heil zu ergreifen! in den Tagen des Joel, Amos, Hosea, in der Zeit der Assyrer, in der Zeit der Chaldäer, des Beginnes der persischen Herrschaft, wie oft und immer wieder auf's neue! Dem wiederholten Rufen Gottes steht ein wiederholtes Nichtwollen gegenüber, und je öfter sich das Nichtwollen wiederholte, desto deutlicher trat die Verhärtung des Volks und seine Widerspenstigkeit hervor. Mit dem jedesmaligen Rufen Gottes waren Verheißungen verbunden, nicht solche, die in der Luft schwebten, oder nur allgemeine Gedanken in allgemeinen Ausdrücken darstellten, nein, ganz bestimmte, auf die jedesmaligen Zustände des Volks und seine Verhältnisse zu den anderen Völkern sich stützende Verheißungen, in welchen die den göttlichen Absichten gemäße Neugestaltung dieser Zustände und Verhältnisse nicht selten bis in's Einzelne beschrieben und ausgemalt wird. Wird die Beschreibung der Neugestaltung an bestehende Zustände, an vorhandene geschichtliche Verhältnisse angeknüpft, so muß sie eine verschiedene seyn in den verschiedenen Zeiten der prophetischen Thätigkeit. Ein Jesaia nimmt nicht alle einzelnen Weissagungen und Verheißungen der früheren Propheten, ein Jeremia oder ein Ezechiel nimmt nicht alle Weissagungen und Verheißungen des Jesaia in ihrer der Gegenwart des Jesaia entsprechenden Gestalt und mit ihrem durch die Verhältnisse Israel's zu der assyrischen Weltmacht bedingten Inhalte wieder auf. Vielmehr tauchen immer neu gestaltete, der geschichtlichen Gegenwart der einzelnen Propheten entsprechende Weissagungen aus dem bleibenden Weissagungsgrunde hervor und nehmen die Stelle der alten, durch das Nichtwollen des Volkes unerfüllt gebliebenen Weissagungen ein. Doch wollen wir hier der Beantwortung der zweiten Frage nicht vorgreifen, welche uns Veranlassung geben

wird zu der Nachweisung, daß, weil durch die Schuld Israel's die Verwirklichung des immer wieder von Gott dargebotenen Heils verzögert wird, die einzelnen Weissagungen, welche nach dem Maße gegebener Verhältnisse die Art und Weise, in der das Heil zum Vorschein kommen wird, beschreiben, als solche nicht bestehen bleiben. An dieser Stelle kommt es uns nur darauf an, hervorzuheben, daß das Nichtwollen des Volks sich nicht nur bezieht auf die Verschmähung des Heils überhaupt, sondern zugleich auch auf die Verwerfung der immer wieder in den verschiedenen Zeiten dem Volke von Gott dargebotenen, von den einzelnen Propheten beschriebenen Gelegenheiten und Verhältnisse, unter welchen Israel sich das Heil aneignen und der von Gott ihm nahe gelegten Segnungen theilhaftig werden konnte.

Nach der deutlich vorliegenden Lehre der Schrift ist also die einzelne Weissagung nicht als eine solche anzusehen, deren Erfüllung unter jeder Bedingung eintreten müsse; ihre Erfüllung wird abhängig gemacht von dem Verhalten der Menschen. Sie erscheint nicht als ein blindes unabänderliches Geschick, dem sich Alles beugen muß; ihr gegenüber bleibt die Freiheit, bleibt die Verantwortlichkeit der Menschen bestehen, und von ihrem Ringen und Streben läßt Gott selbst sich bestimmen, und ihrem Verhalten gestattet er einen Einfluß auf den Entschluß, ob er seiner Weissagung gemäß zu einer bestimmten Zeit wirken will oder nicht. Freilich dürfen wir uns nicht vermessen, in der Weise, wie es im Buche Jona oder Jeremia 26. geschieht, das Verhalten der Menschen, durch welches Gott sich bestimmen läßt, eine einzelne Weissagung zu erfüllen oder unerfüllt zu lassen, genau anzugeben und sicher zu beurtheilen, aber wohl sind wir berechtigt, der biblischen Anschauung von der Prophetie gemäß uns etwa so auszusprechen: überall, wo eine bestimmte Weissagung nicht eingetroffen ist, darf von uns im Glauben an den lebendigen gerechten und barmherzigen Gott das Vorhandenseyn von Bedingungen vorausgesetzt werden, welche Gott veranlaßten, den Lauf der Geschichte so zu gestalten, daß dieser mit der einzelnen Weissagung nicht übereinstimmte.

Wie dieser als Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung gewonnene Satz für die Beurtheilung der einzelnen Weissagungen

zu verwerthen ist, wollen wir durch etnige Beispiele anschaulich zu machen suchen.

Es wird Jes. 13. die gänzliche Zerstörung Babels durch die Meder verheissen. Die Meder und Cyrus eroberten die Stadt Babel, zerstörten aber die Stadt nicht, welche noch in und nach den Perser-Zeiten eine sehr bevölkerte und blühende blieb. Wir dürfen nun nicht schnell zu der Annahme greifen, die Weissagung beziehe sich auf den allmählichen Verfall der Stadt Babel und ihre erst viele Jahrhunderte später eintretende Verödung, und sey dadurch in Erfüllung gegangen, daß, etwa vom 9. oder 10. Jahrhunderte nach Christi Geburt an, die Gegend von Babylon eine von Menschen entblößte, den Thieren des Feldes preisgegebene Einöde geworden ist, die durch die großen Haufen von Backsteinen und Mauerresten in den Hügeln von Trümmern ein schreckliches Bild der Verwüstung darbietet. Auch dürfen wir nicht den eigentlichen Inhalt der Weissagung durch die in unsern Tagen so zuversichtlich aufgestellte Behauptung verflüchtigen, daß, nachdem Cyrus die Stadt erobert und die babylonische Weltherrschaft vernichtet hatte, Babylon der Idee nach verwüstet und vernichtet gewesen sey, und daß die Weissagung sich auf diese ideale Vernichtung beziehe. Wir werden vielmehr ganz einfach zugestehen müssen: die gänzliche und vollständige Verwüstung der Stadt Babel durch die Meder ist, wie sie geweissagt wird, nicht eingetroffen, und wiewohl wir die Gründe, welche Gott veranlaßt haben, das der Stadt Babel angedrohte Gericht und die in der Weissagung verheißene Zerstörung nicht eintreten zu lassen, anzugeben uns bescheiden müssen, so setzen wir doch in gläubiger Demuth das Vorhandenseyn solcher Gründe voraus.

Ezech. 26. weissagt in der Chaldäer-Zeit die gänzliche Zerstörung der Stadt Tyrus. Dennoch bleibt diese Stadt noch in den persischen und späteren Zeiten die reiche und blühende Handelsstadt. Wir werden also die Erfüllung der Weissagung nicht etwa in der bloßen Eroberung eines Theiles der Stadt Tyrus durch die Chaldäer, auch nicht in dem nach vielen Jahrhunderten eintretenden Verfall des auf Insel-Tyrus liegenden Theiles der Stadt suchen dürfen, sondern wiederum die Nichterfüllung dieser bestimmten Weissagung zugeben müssen. Heißt

es doch Ezech. 29, 18 f. ausdrücklich: „Menschensohn, Nebukadnezar, der König von Babel, hat sein Heer einen großen Dienst vollbringen lassen wider Tyrus; jedes Haupt ist kahl und jede Schulter abgerieben; und Lohn ist ihm und seinem Heere nicht geworden von Tyrus für den Dienst, welchen er vollbracht hat ihretwegen. Darum spricht so Jahve der Herr: siehe, ich gebe dem Nebukadnezar, dem Könige von Babel, das Land Aegypten, daß er fortführe dessen Reichthum und raube seinen Raub und erbeute seine Beute, und es der Lohn sey für sein Heer. Als Preis seiner Arbeit, um die er gebient, gebe ich ihm das Land Aegypten wegen dessen, was sie für mich gearbeitet, ist der Spruch Jahve's.“ Den Lohn für den Dienst wider Tyrus, welchen Nebukadnezar und sein Heer im Auftrage Gottes zur Vollziehung seines Strafgerichts an der stolzen, sicheren und über den Untergang Jerusalem's triumphirenden Stadt übernommen hatte, wäre ihm durch die Eroberung der reichen Stadt Tyrus geworden; weil er diesen Lohn nicht gewonnen hat, beschließt Gott, ihm als Entschädigung das Land Aegypten zur Beute zu geben. Ezechiel selbst hebt es also hervor, daß der von ihm geweissagte Untergang der Stadt Tyrus nicht eingetreten sey. Wiederum wissen wir nicht, was Gott veranlaßte, sich das Unheil, welches er über Tyrus geredet hatte, gereuen zu lassen, aber wir wissen aus der Schrift, daß er bereit ist, das verkündete Unheil zurückzuhalten.

Was von der Verkündigung des Unheils gilt, ist auch von den Weissagungen gültig, welche sich auf die Verwirklichung des Gottesreiches unter bestimmt angegebenen Verhältnissen und auf die Theilnahme der einzelnen Völker an ihm beziehen. Jes. 18. werden die Aethiopen aufgefordert, mit gespannter Aufmerksamkeit dem wunderbaren Wirken des allmächtigen Gottes, der mit einem Schlage die assyrische Weltmacht vernichten werde, entgegenzuwarten und in diesem Ereignisse seine gewaltige Hand zu erkennen. Wenn sie sein mächtiges Walten erkennen, so werden sie sich getrieben fühlen, diesem Gotte, der in Jerusalem seine Wohnung genommen hat, Geschenke darzubringen und so den ersten Schritt in das Reich Gottes hinein zu thun. Die Assyrier wurden vernichtet. Dennoch blieben die Aethiopen fern vom Reiche Gottes. Die Schuld liegt an ihnen: sie waren der Aufforderung des Propheten, die großen Thaten Gottes in rechter Weise zu beach-

ten, nicht nachgekommen, und so blieb der Gott, der sich in den gewaltigen Ereignissen der Zeit offenbarte, ihnen unbekannt. Die Verheißung, daß grade die Erfahrung von der Vernichtung der Assyrer, die kein anderer Gott als der, welcher Macht hat über alle Völker, bewirken konnte, den Aethiopen Veranlassung seyn werde, dem Reiche Gottes sich anzuschließen, blieb unerfüllt. — Jes. 19. wird ausführlich beschrieben, wie Aegypten, nachdem es durch schwere göttliche Strafgerichte die Nichtigkeit alles dessen, worauf es bis dahin sein Vertrauen setzte, kennen gelernt hat, sich nach einem festen Halt sehnt, den Schutz Jahve's sucht und ihm sich willig unterwirft. Auch Assyrien, wie wir annehmen müssen, in ähnlicher Weise durch göttliche Führung belehrt, wird dem Reiche Gottes nicht fern bleiben. Und das Volk Israel wird dann das dritte sein im Bunde mit Aegypten und Assyrien, ein Segen inmitten des Landes, welches (wir beziehen das Suffix in בְּרַכּוֹ auf הָאָרֶץ in der Weise, daß anstatt des Landes gleich das darin wohnende Volk, die Bewohner, denen der Segen zu Theil wird, in Aussicht genommen werden) Jahve Zebaoth segnet mit den Worten: „gesegnet sey mein Volk Aegypten und Assyrien, meiner Hände Werk, und mein Besizthum Israel.“ Es ist hier nicht nur von einem Gerichte die Rede, durch welches Gott die Aegypter zwingt, anzuerkennen, daß er über Alles mächtig ist, sondern von einer wirklichen Bekehrung und einer vollberechtigten Theilnahme Aegypten's an seinem Reiche, denn die Aegypter lernen Jahve kennen, bringen ihm Schlacht- und Speisopfer dar, geloben ihm Gelübde und bezahlen sie V. 21., und wenn sie zu Jahve schreien werden ob ihrer Dränger, so sendet er ihnen einen Helfer und Streiter, grade so wie er den Israeliten zur Zeit der Richter auf ihr Schreien einen Helfer (zu beachten ist das Wort מַשְׁכֵּם Richter 3, 9. 15.) sandte V. 20., und so schlägt Jahve die Aegypter, und er heilt sie auch, und sie befehren sich zu ihm und er läßt sich von ihnen erbitten und er heilt sie V. 22. Alle diese Worte werden sonst im alten Testamente vom Volke Israel gebraucht und weisen demnach darauf hin, daß die Aegypter grade in das Verhältniß zu Jahve treten sollen, in welchem Israel als das erwählte Volk zu ihm stand, und daß sie durch ihre Befeh- rung mit Israel eins werden sollen in lebendiger Erkenntniß und Liebe des wahrhaftigen Gottes, wobei immerhin den Israeliten,

als dem Erstling in dem erweiterten Reiche Gottes und als dem Volke, in dessen Mitte sich Gott die Stätte seiner Verehrung erwählt hat, ein Vorrang bleiben kann in der Weise, daß Israel's Land gleichsam der Ausgangspunct des Segens ist, der sich nach Westen und Süden über Aegypten, nach Osten und Norden über Assyrien ausbreitet. Auch über Assyrien. Wie von einer Befeh- rung Aegypten's, so ist auch von einer Befeh- rung Assyrien's die Rede, denn ausdrücklich werden die Assyrer mit den Aegyptern B. 23 in Beziehung auf den Dienst auf eine Linie gestellt, und die Bezeichnung Assyrien's durch meiner Hände Werk soll offenbar der Bezeichnung Aegypten's durch mein Volk genau entsprechen. Wir haben hier also eine auf die volle Theilnahme heidnischer Völker am Gottesreiche, auf den endlichen Ausgang der Dinge sich beziehende Weissagung, aber das darf uns keine Veranlassung seyn, die bestimmten Assyrer und Aegypter der Weissagung zu verflüchtigen zu dem allgemeinen Begriffe der Weltmächte oder der heidnischen Völker überhaupt, und den Wortlaut der Weissagung in der Weise umzudeuten, daß wir darin ohne Weiteres eine Verheißung der wahren und vollständigen Theilnahme der Weltmächte an dem Reiche Gottes, der auch wir noch entgegen sehen, finden; vielmehr muß es uns wiederum fest- stehen, daß dem Propheten das ihm bekannte ägyptische und assy- rische Volk vorschweben, und daß, wenn seine Verheißung an diesen Aegyptern und an diesen Assyrern nicht in Erfüllung ge- gangen ist, die Schuld davon ihnen zufällt. Das Heil blieb ihnen fern, weil sie die großen Offenbarungen Gottes nicht, wie sie konnten und sollten, beachteten, die Wege, auf welchen Gott sie zum Heile führen wollte, nicht erkannten, seinen Mahnungen und Gerichten gegenüber sich verstockten, an ihrer Verkehrtheit und ihren Götzen festhielten und dadurch unfähig wurden, das ihnen dargebotene Heil zu ergreifen. — Nicht anders steht es mit der Weissagung über Tyrus Jes. 23., welche auch auf den endlichen Ausgang zielt. Dem Propheten schwebt die Stadt Tyrus, wie sie zu seiner Zeit bestand, vor; ihr kündigt er zur Strafe ihres Hochmuths und ihrer Ueppigkeit das furchtbare Strafgericht Got- tes an; ihr verheißt er, deutlich als Folge ihrer inneren Umwand- lung nach dem Gerichte, Wiederherstellung ihres alten Glanzes und Wiedererlangung des Welthandels; er weiß auch, daß das

erneuerte Tyrus willig von seinen Reichthümern dem Jahve Gaben darbringen werde. Wenn die Stadt Tyrus durch die Gerichte, welche über sie ergingen, sich nicht warnen ließ, wenn sie sich nicht entschloß, den in seinen Gerichten sich offenbarenden Gott zu suchen, so trägt sie selbst die Schuld. Wir sind demnach nicht berechtigt, zu sagen, daß die auf die Theilnahme der Stadt Tyrus an dem Gottesreiche zielende Weissagung, weil sie an dem Tyrus, welches der Prophet im Auge hatte, nicht in Erfüllung ging, fortbesteht und doch noch an einer Stadt Tyrus, die also vor dem Ende der Dinge wieder hergestellt werden und in den Besiz des Welthandels kommen müßte, in Erfüllung gehen werde.

Wir könnten diese Beispiele leicht vermehren. Doch wird aus den angeführten Beispielen hinreichend erhellen, wie viel für die richtige Beurtheilung, der einzelnen Weissagung darauf ankommt, festzuhalten, daß der Gott, der seine Propheten sendet, der Gott der Freiheit ist, der sich das Unheil, welches er verkündigt hat, gereuen läßt, wenn Besserung erfolgt, aber auch das dargebotene, ja ganz nahe gebrachte Heil denen vorenthält, die auf seine Mahnungen nicht hören, seine Wege nicht beachten und in ihrer Verfehrtheit beharren.

Nimmt Gott in seiner Weltregierung auf das Streben und Ringen der Menschen Rücksicht, so steht das Verhältniß der einzelnen Weissagung zu dem Gange der Geschichte nicht dadurch allein fest, daß Gott die Weissagung giebt. Wir werden freilich nicht erwarten dürfen, daß die Propheten jedesmal hierauf ausdrücklich hinweisen. Aber daß der lebendige, seiner eigenen Weissagung gegenüber freie Gott durch seine Propheten redet, ist feststehende Schriftlehre. Ganz klare Aussprüche, wie wir gesehen haben, bezeugen uns, daß die Erfüllung der Weissagung von sittlichen Bedingungen abhängig ist, deren Einfluß, mag es uns auch nicht gestattet seyn, sie zu erkennen und nachzuweisen, wir gläubig anzuerkennen haben, wenn der von Gott geordnete Gang der Geschichte im Einzelnen nicht mit der in den Weissagungen der einzelnen Propheten beschriebenen Entwicklung der Zukunft zusammenfällt. Und abgesehen von diesen Aussprüchen drängt sich uns, je mehr es uns gelingt, die prophetische Thätigkeit in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu erkennen und in frischer Anschaulichkeit uns zu vergegenwärtigen, desto zwingender die freudige

Gewißheit auf, daß die ganze Weissagung der wahren Propheten auf fester sittlicher Grundlage ruht. Einmal, sehen wir auf die Propheten, so merken wir in allen ihren Reden, mögen sie den Sündern und sündigen Völkern die Strafgerichte Gottes, mögen sie denen, welche Gott suchen, seine Gnadenerweisungen und wunderbaren Segnungen verkündigen, das klare Gewissen und die sittliche Erfahrung der gottbefeundeten Männer, denen es gegeben war, unter allen Wirren ihrer Gegenwart und allen Verwickelungen der geschichtlichen Zustände im Glauben an den lebendigen und heiligen Gott der schließlichen Entscheidung zwischen ihm und der ihm entfremdeten Welt und der endlichen Verwirklichung seines Reiches mit nie wankender Zuversicht entgegenzublicken, in allen Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart die Wege Gottes zu erkennen, auf welchen er zunächst sein erwähltes Volk, dann alle Menschen dem endlichen Ziele zuführen will, und das Dunkel der Zukunft mit dem von dem glänzenden Endpunkte der göttlichen Weltregierung zurückstrahlenden Lichte zu erhellen. Sodann, sehen wir auf die Menschen, auf die Völker, an welche die Reden der Propheten gerichtet werden, so wird immer ihre Freiheit mit in Rechnung gebracht; in jeder Weissagung liegt Mahnung und Warnung, oder Trost und Kräftigung für die Zeitgenossen der Propheten; von ihnen hängt es ab, ob die gedrohten Strafgerichte in Erfüllung gehen werden, ob das nahe gebrachte und immer wieder von dem gnädigen Gotte dargebotene Heil ergriffen wird. Die Menschen, die Völker sind sittlich verantwortlich für den Gang, den die Geschichte nimmt. Dabei versteht es sich von selbst, daß der allmächtige Gott trotz aller Hemmungen und Störungen, durch welche die menschliche Sünde die Verwirklichung seines Heilsplanes verzögert, die Macht und den Willen hat, ihn endlich auszuführen.

Von hieraus zurückblickend auf die Stelle 5 Mos. 18, 22. werden wir vielleicht hoffen dürfen, den Widerspruch, in welchem sie mit anderen deutlichen Aussprüchen der Schrift und mit der prophetischen Thätigkeit, wie wir sie eben erkannt haben, zu stehen scheint, zu heben, oder doch ein genaueres Verständniß derselben zu gewinnen. Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf Jerem. 28. Hier spricht der Prophet Chananja, der Sohn Assur's aus Gibeon, im Hause Jahve's vor dem Auge der Priester und des

ganzen Volks: „so spricht Jahve Zebaoth der Gott Israel's: Ich zerbreche das Joch des Königs von Babel; binnen zwei Jahren bringe ich zurück an diesen Ort alle Geräthe des Hauses Jahve's, welche Nebukadnezar weggenommen von diesem Ort und gebracht hat nach Babel, und Jechonja den König von Juda und alle Gefangenen von Juda, die gen Babel gekommen, bringe ich zurück an diesen Ort, spricht Jahve“. Der Prophet redete in dieser Weise aus Vermessenheit; er stellte dem sündigen Volke schon für die nächste Zeit Befreiung und Glück in Aussicht; er verlangt nicht Reue und Umkehr und Erneuerung des Lebens, er verkündigt nicht dem der Läuterung bedürftigen Volke die Strafgerichte Gottes; nein, er redet so, als hätte Israel, das erwählte Volk, als hätte Jerusalem, die heilige Stadt, ohne Weiteres ein Recht auf Rettung durch Gott und auf Glück. Er gehört zu den falschen Propheten, welche zu den Verächtern des Wortes Jahve's sprechen: wohl ergehen wir's euch Jerem. 23, 17., welche Gesichte des Heils schauen, wo doch kein Heil ist Ezech. 13., und die Hände des Frevlers stärken, daß er sich nicht kehrt von seinen bösen Wegen, daß sein Leben erhalten werde Ezech. 13, 22. Diesem Chananja gegenüber trat Jeremia auf. Er sagt c. 28, 8 f.: „die Propheten, welche vor mir und dir waren von Alters her, sie weissagten über weite Länder und große Königreiche zu Krieg und zu Unheil und zu Seuche. Der Prophet, welcher zu Heil weissagt — am Eintreffen seines Wortes muß erkannt werden der Prophet, daß Jahve ihn gesandt hat in Wahrheit“. Zuerst spricht er von den Propheten, welche die Strafgerichte verkündigen, durch welche Gott die Herrschaft der Sünde brechen, der Gerechtigkeit Raum schaffen, neue Zustände herbeiführen werde. Zu diesen gehören alle Propheten von Joel's Zeiten an bis auf Jeremia, von welchen uns Schriften im alten Testamente erhalten sind, zu ihnen gehören alle wahren Propheten, z. B. Uria Jerem. 26, 20 ff., denn dem sündigen Israel und der sündigen Menschheit konnten sie zunächst nur die Gerichte zur Läuterung verkündigen, wodurch natürlich nicht ausgeschlossen wird, daß sie auch an das Kommen des Heils nach dem Gerichte glaubten und davon weissagten. Eine Bestätigung ihrer Weissagung wird nicht verlangt; sie hatte, so lange die Macht der Sünde nicht gebrochen war, ihre Bestätigung in sich selbst. Sodann spricht Je-

remia von dem Propheten, welcher zum Heile weissagt, und zwar, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, von einem nahe bevorstehenden Heile. Nicht wird schlechthin gesagt, daß ein solcher Prophet immer ein falscher sey, aber es wird die Forderung gestellt, daß seine Weissagung erst durch die Geschichte bestätigt werden müsse, ehe darüber ein Urtheil gefällt werden könne, ob er ein wahrer Prophet sey. Eine Bestätigung durch die Geschichte konnte abgewartet werden, wenn das Heil für die nächste Zeit, wie von Chananja nach Ablauf zweier Jahre, verheißen ward. Vergleichen wir nun die Worte 5 Mos. 18, 22. mit den Worten Jerem. 28, 9., so drängt sich bei der großen Ähnlichkeit zwischen beiden die Vermuthung auf, daß die genauere Bestimmung, die sich bei den letzteren findet, auch für die ersten gilt. Ihr Sinn würde dann seyn: was der Prophet redet im Namen Jahve's zum Heile und das Wort geschieht nicht und trifft nicht ein; das ist das Wort, das Jahve nicht geredet; aus Vermessenheit hat es der Prophet geredet, scheue dich nicht vor ihm. Das angegebene Merkmal reichte aus, wenn es in Frage stand, ob ein Prophet, welcher für die nächste Zeit Heil verkündete, ein wahrer sey oder nicht. Ein solcher hatte die Vermuthung gegen sich, daß er aus eignen Gedanken redete, um dem Volke zu schmeicheln, und daß er zu der großen Zahl der falschen Propheten gehörte, die das Volk in seiner Sünde bestärkten, indem sie etwa auf seine Erwählung und Jerusalem's Heiligkeit pochten, als werde dadurch das Kommen des Heils in nächster Zeit verbürgt. Grade solche Propheten für wahre zu halten, war der große Haufe nur zu sehr geneigt, während die wahren Propheten, die dem Volke seine Sünde vorhielten und ihm die Gerichte des heiligen Gottes verkündigten, verfolgt und gesteinigt wurden. Die falschen Propheten redeten unbedingt: das Heil kommt und kommt bald; die wahren Propheten stehen mit ihrer Weissagung auf der sittlichen Grundlage und heben es immer nachdrücklich hervor, daß Gott nur dem Volke, welches einem neuen göttlichen Leben in seiner Mitte Raum gestatte, das Heil gewähren werde. Da das alte Testament als wahre Propheten auch solche anerkennt, deren einzelne Weissagungen nicht eintreffen, so wird die 5. Mos. angegebene Norm vorzugsweise auf die falschen Propheten gehen. Es wird nicht gesagt, jede einzelne Weissagung eines wahren

Propheten muß eintreffen, es werden überall nicht die Merkmale des wahren Propheten, sondern die des falschen angegeben. Der Sinn der Stelle scheint also dieser zu seyn: die falschen Propheten, d. h. diejenigen, welche unbedingt und für die nächste Zeit Glück und Heil verheißen, können als solche erkannt werden, wenn ihre Weissagung nicht eintrifft. Fassen wir die Stelle 5. Mos. in dieser Weise auf, so steht sie mit den sonstigen Angaben des alten Testaments über das Verhältniß der einzelnen Weissagungen wahrer Propheten zu dem Verlaufe der Geschichte nicht in Widerspruch.

Wir haben erkannt, daß das alte Testament nicht lehrt, jede einzelne Weissagung müsse erfüllt werden. Dadurch haben wir den Standpunct gewonnen, von welchem aus es uns gestattet seyn wird, die oben gestellte Frage zu beantworten: ob auch in der nachexilischen Zeit jeder einzelne Zug der vorexilischen auf Israel's Reichsherrlichkeit sich beziehenden Weissagung in Kraft bleibe?

Mit Recht macht Auberlen der älteren Exegese den Vorwurf, daß sie die Weissagungen durch allegorische Deutung verflüchtigt und kein Bedenken getragen habe, das, was dem Volke Israel verheißen war, ohne Weiteres auf die christliche Gemeinde, ja auf die Kirche in ihrer jedesmaligen Erscheinung zu beziehen. Wer die Geschichte der Auslegung kennt, weiß, wie erst in neuerer Zeit die Herrschaft der allegorischen Auslegung gebrochen ist. Dadurch sind der biblischen Wissenschaft ganz neue Aufgaben erwachsen, zu deren Lösung in älteren Zeiten überall keine Nöthigung vorhanden war. Die älteren Exegeten konnten mit gutem Gewissen in der Umdeutung der auf das Reich und Volk Israel gehenden Weissagungen und in ihrer Beziehung auf die christliche Gemeinde das wirkliche Ergebnis der Auslegung sehen, weil sie, von dem Streben geleitet, im alten und im neuen Testamente gleichmäßig die ganze Offenbarung zu finden, die geschichtlichen Unterschiede zwischen dem alten und dem neuen Testamente und zwischen den einzelnen Schriften beider Testamente aufzusuchen und festzuhalten keine Veranlassung hatten. Mögen sie aber immerhin den neutestamentlichen Inhalt in's alte Testament hineinlegt und die Weissagungen des alten Testaments für die christliche Gemeinde durch eine gewaltsame Umdeutung und mit Dar-

angabe des geschichtlichen Thatbestandes verwerthet und ausgebeutet haben, wir wollen doch nicht verkennen, daß trotz der Verflüchtigung des bestimmten Inhalts der Weissagungen oder vielmehr grade dadurch, daß ihre Zulässigkeit in Frage zu stellen sie keine Veranlassung hatten, sie auf kurzem Wege, ohne geschichtliche Vermittelung, dazu gelangt sind, das Verhältniß der einzelnen Weissagungen über des Volkes Israel's Herrlichkeit zu dem Verlaufe der Geschichte des Reiches Gottes sich deutlich zu machen und die Zusammengehörigkeit der Gemeinde Gottes im alten Testamente und der Gemeinde des Herrn im neuen festzuhalten. Uns ist es nicht erlaubt, auf diesem kurzen Wege das gleiche Ziel zu gewinnen. Durch den Entwicklungsgang der neueren Theologie ist die Aufgabe gestellt, die einzelnen Weissagungen in ihrem ganzen geschichtlichen Thatbestande scharf aufzufassen und ihre geschichtlichen Unterschiede in Rechnung zu bringen. Dadurch erst kann ein fester exegetischer Grund gewonnen werden für weitere Untersuchungen, die darauf gerichtet sind, das Verhältniß der Weissagungen vom Reiche Gottes in Israel zu dem Verlaufe der Geschichte des Reiches Gottes mit geschichtlichen Mitteln anschaulich zu machen, und die Zusammengehörigkeit der alt- und newtestamentlichen Gottesgemeinde auf der einen Seite, ihre Unterschiede auf der anderen in wirklich geschichtlicher Begründung darzustellen. Das ist ein langer Weg, und es wird der gemeinschaftlichen Arbeit Vieler und großer Anstrengungen bedürfen, ehe er zu einer geebneten Bahn wird, über welche man leicht hineilen kann zum erwünschten Ziele. Auberlen denkt auch an diesen Weg, wenn er darüber klagt, daß es in früheren Zeiten an einem lebendig geschichtlichen Verständniß der Propheten gar sehr gefehlt und daß die ältere rechtgläubige Exegese die Weissagungen, die sich auf Volk und Reich Israel beziehen, gewaltsam umgedeutet und ausgeleert habe. Wir müssen aber der Ansicht sehn, daß auch Auberlen die Schwierigkeiten dieses Weges nicht recht bedacht hat. Er läßt den Weissagungen über Volk und Reich nicht ihr Recht widerfahren, wenn er sie von allen anderen Weissagungen, z. B. von denen, die, wie er willig und freudig zugiebt, ihre Erfüllung durch die Erscheinung Christi gefunden haben, losreißt und annimmt, daß grade sie als Weissagungen fortbestehen und daß wir noch ihrer Erfüllung harren

müssen in einem neuen Zeitalter, wo Israel befehrt, in sein Land zurückgebracht und so erst das Volk und Königreich Gottes im Vollsinn des Wortes sehn werde. Auf diesem Wege des Losreisens einzelner Weissagungen aus dem festen Zusammenhange, in welchem sie uns entgentreten, wird man nie zu einer lebendigen Auffassung und zu einer geschichtlichen Würdigung derselben gelangen. Denn das dürfte von vorn herein feststehen, daß die einzelnen Weissagungen, wie sie in den verschiedenen Zeiten durch den Mund der einzelnen Propheten verkündigt werden, jedesmal zusammengehören und zusammen ein mehr oder weniger vollständiges prophetisches Gemälde bilden, dessen einzelne Theile geeignet werden durch ein gleichmäßiges Verhältniß sowohl zu der Persönlichkeit des Propheten und zu der prophetischen Aufgabe seiner Zeit, als auch zu dem jedesmaligen Stande des Reiches Gottes in Israel und zu den für seine weitere Entwicklung vorhandenen Bedingungen. Es erscheinen in den Jahrhunderten der prophetischen Thätigkeit nach einander verschiedene Schilderungen der Entwicklung des Reiches Gottes. Daher muß anerkannt werden, daß auch die Weissagung ihre Geschichte habe, welche im engsten Zusammenhang mit der Geschichte des israelitischen Volkes und des Gottesreiches zunächst in Israel steht. Wie die ältere Theologie den bestimmten Inhalt der ganzen Schrift verflüchtigte, weil sie es verkannte, daß auch die Offenbarung eine Geschichte habe, grade so verflüchtigte sie auch den bestimmten Inhalt der Weissagung, weil sie ohne geschichtliche Vermittelung ihre Erfüllung in dem Leben des Herrn und in der Geschichte seiner Gemeinde nachweisen wollte. Eine geschichtliche Auffassung der Weissagung muß es darauf anlegen, alle einzelnen Züge derselben, wie sie zu einer bestimmten Zeit hervortreten, in's Auge zu fassen, ihren Zusammenhang aufzusuchen, wo möglich sie alle zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammenzuschließen, und dadurch die sicheren Haltpuncte für die genauere Erkenntniß der Bedeutung jedes einzelnen Zuges aufzufinden. Man verzichtet aber von vorn herein auf eine geschichtliche Auffassung, wenn man aus den geschichtlichen und prophetischen Büchern des alten Testaments einige Aussprüche über Israel's künftige Herrlichkeit, die ganz verschiedenen Zeiten angehören und auf dem Hintergrunde ganz verschiedener geschichtlicher Verhältnisse ruhen, von ihrer Umgebung abson-

bert, sie für sich hinstellt und als etwas für sich Bestehendes betrachtet. In unserem zweiten Theile werden wir versuchen, die Nachweisung zu geben, daß die auf Israel's Herrlichkeit sich beziehenden Weissagungen, wie sie zu einer bestimmten Zeit hervortreten, in unauflöslichem Zusammenhange stehen mit allen übrigen gleichzeitigen Weissagungen, z. B. mit denen, die auf den Messias, auf die Erneuerung des Lebens der einzelnen Israeliten und auf das Verhältniß Israel's zu den heidnischen Völkern gehen. Daran erinnern wir hier vorläufig, um der Meinung vorzubeugen, als ob es an diesem Orte, wo wir einzelne Züge der Weissagung über Israel's Herrlichkeit aus dem Zusammenhange, in welchem sie stehen, herausreißen, auf ein geschichtliches Verständniß und auf eine allseitigere Würdigung derselben abgesehen sey. Wir wollen eben nur beispieleweise einzelne Züge aus der gesammten Weissagung herausgreifen und uns vergegenwärtigen, einzelne Züge, welche der Weissagung über Israel's Herrlichkeit in den verschiedenen Zeiten vom neunten bis zum sechsten Jahrhunderte ihr besonderes Gepräge geben, um deutlich zu machen, daß sie für ihre Erfüllung das Vorhandenseyn geschichtlicher Verhältnisse voraussetzen, die einst bestanden, auf deren dereinstige Wiederkehr wir aber zu warten überall keine Veranlassung und kein Recht haben. Dabei kommt es allerdings darauf an, den bestimmten Inhalt, so weit es bei einer so vereinzelt Betrachtung geschehen kann, scharf und genau anzugeben. Verflüchtigung des Inhalts ist nicht nur da vorhanden, wo christliche Gemeinde und Kirche ohne Weiteres an die Stelle des Reiches und Volkes Isral gesetzt werden, sondern auch da, wo das scharfe Gepräge, der Wortlaut der Weissagung, die geschichtlichen Verhältnisse, an welche sie anknüpft und ohne welche ihre eigenthümliche Bestimmtheit eine farblose Allgemeinheit seyn würde, irgendwie verwischt werden.

Joel spricht von jener Zeit, wo Jahve die Blutschuld Jerusalem's reinigen, sein Reich in Juda fest gründen, über alles Fleisch seinen Geist ausgießen, alle Bewohner Juda's mit Kraft ausrüsten werde, damit sie die Feinde des Reiches Gottes besiegen können. Er spricht also von der einstigen Reichsherrlichkeit Juda's. Ein hervortretender Zug in dem Gemälde, welches er von ihr entwirft, ist dieser, daß die Söhne Juda's und Jerusalem's, welche von den handeltreibenden Völkern an der Küste Pa-

Palästina's verkauft sind an die Griechen, um sie weit wegzuschaffen von ihrer Grenze, befreit werden und in ihr Land zurückkehren sollen c. 4, 7. Zur Vergeltung werden die Söhne Juda's die in ihre Gefangenschaft gegebenen Söhne und Töchter der handeltreibenden Völker an das ferne Volk der Sabäer verkaufen. Hier ist also auf eine ganz bestimmte Thatsache hingewiesen, welche eintreten muß, wenn die Reichsherrlichkeit Juda's in der Weise, wie Joel sie beschreibt, zum Vorschein kommen wird. Man beachte wohl, es heißt c. 4, 1.: „in jenen Tagen, wo ich die Gefangenen Juda's und Jerusalem's zurückbringe“; mit den Gefangenen sind vorzugsweise die an die Griechen verkauften Gefangenen gemeint, und grade diese will Jahve auch zurückbringen c. 4, 7. Wir müssen doch sagen, diese so bestimmt lautende Weissagung von Juda's Wiederherstellung und Herrlichkeit gehört auch zu den Weissagungen von der Reichsherrlichkeit Israel's, auf deren Erfüllung wir nach Auberlen noch zu warten hätten, weil die im alten Testamente verkündigte Reichsherrlichkeit Israel's bis jetzt geschichtlich noch nicht eingetroffen ist. Der Erfüllung dieser Weissagung des Joel noch entgegenzusehen, würde aber nichts Anderes heißen als verlangen, daß die Beziehungen der handeltreibenden Völker zu einander, die Art des Verkehrs, kurz die geschichtlichen Verhältnisse, wie sie zur Zeit des Joel bestanden, noch einmal wiederkehren müßten.

Amos weissagt von der Zeit, wo Jahve die verfallene Hütte David's wieder aufrichten wird 9, 11. Das Reich Juda soll dann denselben Umfang erlangen wie zur Zeit David's, und die Bewohner Juda's werden erobern den Rest Edom's und alle Völker, über welche Jahve's Name ausgerufen worden, also alle Völker, welche einst dem davidischen Reiche unterworfen waren 9, 12. Die Erfüllung der Verheißung ist geknüpft an den Bestand der Völkerverhältnisse des Landes Palästina und der Umgegend, wie er zur Zeit des David und wenigstens im Ganzen und Großen auch noch zur Zeit des Amos vorhanden war; diese Verheißung kann also ihrem Wortlaute nach nicht als eine solche angesehen werden, welche unabhängig von diesen Völkerverhältnissen und nach ihrem Aufhören fortbesteht auch noch für unsere Zeit.

Zu der Reichsherrlichkeit, die Micha weissagt, gehört 5, 4 ff. dieses: „wenn Assur in unser Land kommen und unsere Paläste

betreten wird, so stellen wir auf gegen ihn sieben Hirten und acht Gemeinthe der Menschen, und die weiden ab das Land Assur's mit dem Schwerte und das Land des Nimrod in seinen Pforten, und er (der Messias, welcher die Heerde Israel's weidet im Auftrage Jahve's und in der von ihm verliehenen Machtvollkommenheit) wird von Assur erretten, wenn er in unser Land kommen und unsere Grenze betreten wird." In der nachexilischen Zeit würde die künftige Herrlichkeit Israel's nicht als solche gedacht werden können, welche sich in dem Siege über das etwa in das Land Palästina eindringende assyrische Volk, d. i. das Volk des zur Zeit des Micha bestehenden assyrischen Weltreiches, bewähren wird.

Zu dem Bilde von dem einstigen Glücke Israel's, welches Jesaja entwirft, gehört Alles, was er von dem Messias und seinem Reiche aussagt. Wir erkennen in dem Immanuel c. 7 ff. das Kind, auf dessen Schulter die Herrschaft ruhen wird, und welches, nachdem es groß geworden und zur Herrschaft gelangt seyn wird, man nennen wird Wunder — Rathgeber, starker Gott, ewiger Vater, Friedensfürst, zur Mehrung der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende über David's Thron und sein Reich, es zu befestigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit; der Eifer Jahve's Zebaoth wird dieses thun 9, 5 f. Die Weissagung in c. 7 ff. beschreibt die Geschichte dieses Immanuel von seiner frühesten Jugend an. Sie ist auf's Innigste verwebt mit der Geschichte seiner Volksgenossen und mit den großen, einmal durch den Feldzug der verbündeten Syrer und nördlichen Israeliten, sodann durch den Zusammenstoß der assyrischen und ägyptischen Macht bedingten Ereignissen der Zeit. Wollen wir die Weissagung nicht verflüchtigen, so müssen wir folgende Züge festhalten: der Immanuel, welcher Träger der Herrlichkeit Israel's seyn soll, wird bald nach der Befreiung des Reiches Juda von den Angriffen der verbündeten Könige des damascenischen Syriens und des nördlichen Reiches geboren, „denn ehe der Knabe wissen wird, zu verachten das Böse und zu erwählen das Gute, soll verödet seyn das Land, vor dessen zwei Königen du (o König Ahas) dich fürchtest“ c. 7, 16; er wird die Wirren der assyrischen Zeit mit erleben, die Leiden des Gerichtes, welches an Juda zu vollziehen Gott die Assyrer und Ägypter herbeiruft,

mit seinen Volksgenossen erdulden, denn „von Milch und Honig soll er sich nähren mit allen übrig gebliebenen Israeliten in dem von den Assyriern und Aegyptern verwüsteten Lande“ c. 7, 17 bis 25; er wird mit seinen Volksgenossen sich der wunderbar herrlichen Befreiung seines Landes von dem Joche der assyrischen Weltmacht erfreuen c. 9, 3 f.; dann wird sein Reich, welches auf Recht und Gerechtigkeit gegründet ist, erscheinen und ewig dauern. — Diese Stelle steht nicht vereinzelt im Buche des Jesaja da. Auch sonst ist das Gericht, welches Gott an Israel durch die Assyrier vollzieht, das Gericht zur Läuterung vor der Verherrlichung. Nach diesem Gerichte wird Jahve Zebaoth eine Geißel schwingen wider den Assyrier, wie einst zur Zeit der Richter gegen Midian c. 10: 26., und durch wunderbar rasche Vernichtung der assyrischen Weltmacht seinem Reiche in Israel Raum schaffen zu herrlichster Entfaltung c. 10, 27—34. Dann wird das Reis aus Isai's Stamme, der Zweig aus seinen Wurzeln — — nach dem Rechte richten die Armen, nach Gerechtigkeit Entscheidung bringen den Unglücklichen seines Landes, und er wird schlagen das Land mit der Ruthe seines Mundes, mit dem Hauche seiner Lippen tödten den Frevler. Und das Recht wird seyn der Gürtel seiner Hüften und die Treue der Gürtel seiner Lenden. Dann wird weilen der Wolf bei dem Lamm, der Pardel wird sich bei den Böcklein lagern, Kalb und junger Oeu und Mastkalb zusammen, ein kleiner Knabe wird sie leiten können. — — Nicht werden (die Israeliten im Lande Palästina) schlecht und freventlich handeln auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist das Land von der Erkenntniß Jahve's, wie Wasser bedeckt das Meer. Jenes Tages der Sproß Isai's, welcher dasteht als Panier der Völker, ihn werden Heiden befragen und seine Wohnung wird Herrlichkeit seyn. Jenes Tages wird noch einmal der Herr, zum zweiten Mal seine Hand, loskaufen den Rest seines Volkes, der übrig geblieben seyn wird in Assur und Aegypten, in Patros und Rusch, in Elam und Sinear, in Chamat und auf den Inseln des Meeres. Die dann wieder vereinigten zwei israelitischen Reiche werden mit gemeinschaftlicher Kraft die benachbarten Völker, die Philistäer in Westen, die Edomiten, Moabiten und Ammoniten im Osten sich unterwerfen c. 11, 1—14. — Wir haben die einzelnen Züge dieser Weissag-

gung in Jesaja 10 und 11 zum großen Theile mit den eigenen Worten des Jesaja mitgetheilt, um sie in ihrer vollen Eigenthümlichkeit und in ihrem bestimmten Inhalt uns zu vergegenwärtigen. Hier haben wir eine Weissagung, die auf die Umgestaltung aller Zustände der Gegenwart geht und die Herrlichkeit Israel's in dem zukünftigen Zeitalter beschreibt. Und doch, sie erhält ihre feste Gestaltung durch eine Menge einzelner Züge, welche ihr nur in der Zeit des Jesaja dieses bestimmte Gepräge verleihen konnten. Das Gericht durch die Assyrer, Befreiung der Israeliten, nicht aus dem assyrischen oder babylonischen Exil, sondern aus gar vielen Ländern, in welchen sie zerstreut lebten, Unterwerfung der Völker, die seit der Trennung der zwei israelitischen Reiche das Joch Israel's abgeworfen hatten: das sind ja Züge, die verflüchtigt, zu einem bildlichen Ausdruck allgemeiner Gedanken gemacht werden müßten, wenn man diese bestimmte Weissagung als eine in den nachexilischen Zeiten fortbestehende, oder gar als eine solche, auf deren Erfüllung an Israel wir noch zu warten hätten, ansehen wollte.

Nicht anders steht es mit allen Weissagungen des Jesaja, des Jeremia, der anderen Propheten der vorexilischen Zeit, die sich auf die Erneuerung Israel's und auf die Ausbreitung des Gottesreichs über die Völker der Erde beziehen. Weil sie nicht in allgemeinen farblosen Gedanken, sondern in bestimmter Gestaltung erscheinen, so müssen sie an die zur Zeit der einzelnen Propheten bestehenden Zustände, an die für die Neugestaltung der Gemeinde, der Völkerverhältnisse geschichtlich gegebenen Bedingungen anknüpfen.

Wir gestatten uns noch mit wenigen Worten auf die ausführliche Beschreibung des erneuerten israelitischen Staates hinzuweisen, welche Ezechiel c. 40—48. uns vorführt. Ihm war es, wie keinem anderen Propheten, gegeben, seine Gegenwart und seine Umgebung gleichsam zu verlassen, sich in die zukünftige Zeit einzuversetzen, im Geiste in ihr zu leben, die neuen Gestalten des Staates, des Gottesdienstes, des Gemeindelebens, welche eine nicht ferne bessere Zukunft bringen werde, zu schauen, als wären sie schon gegenwärtig; und dennoch, überall muß sein geschichtliches Wissen, seine Kenntniß der Einrichtungen seines Volks ihm das Maß für seine Beschreibung, die Farben für das ausneh-

mend reiche Gemälde darbieten, in welchem er des erneuerten Israel's Herrlichkeit uns vor Augen stellt. Der neue Tempel mit allen seinen Baulichkeiten, seinen Verzierungen, seinen Cheruben und Palmen, in welchen die Herrlichkeit Gottes, von Osten kommend, einzieht, den er zur Stätte seines Stuhles und zur Stätte seiner Fußsohlen macht, woselbst er wohnen will inmitten der Söhne Israel auf ewig; der neue Brandopferaltar, die Vorschriften für den Gottesdienst — alles dieses hat zu seiner Voraussetzung die Herstellung eines Gottesstaates, der im Ganzen dem früheren Gottesstaate und den Mitteln und Bedingungen, welche in ihm für einen heiligen Bau und für die Einrichtung des Cultus vorhanden waren, entspricht, wenn auch im Einzelnen, um die Mängel früherer Zustände zu vermeiden, Veränderungen der Vorschriften des mosaischen Gesetzes und der baulichen Verhältnisse des salomonischen Tempels vorkommen. Die Leviten, welche in der Zeit des Abfalls des Volks sich von Gott entfernt haben, sollen zur Strafe nur Dienstleute seyn an dem erneuerten Heiligthume, nicht aber sollen sie sich Gott nahen, um den Dienst in seiner Nähe zu verrichten, und nicht sollen sie Gottes Heiligthümer, die hochheiligen, anrühren, und sie sollen ihre Schmach tragen und ihre Greuel, welche sie begangen. Hingegen die Söhne Zadoq's, welche in der Zeit des Abfalls des Volks den Dienst des Heiligthums beobachtet haben, sie sollen sich Gott nahen, ihn zu bedienen, und sollen vor ihn treten, ihm Fett und Blut darzubringen c. 44, 10—16. Daran schließen sich die genauen Vorschriften über Kleidung, Haartracht, die Familienverhältnisse der Priester, über ihre Verunreinigung durch die Berührung von Leichen u. s. w. B. 17—31. Die Aufmerksamkeit des Propheten ist also auf Gruppen von heiligen Personen gerichtet, die er kennt, von deren Betragen er Kunde erhalten hat. Durch ihr sittliches Verhalten in dem vorexilischen Staate wird die amtliche Stellung begründet, welche sie in dem erneuerten Staate einnehmen sollen. Wir wollen nun gewiß nicht behaupten, die Meinung des Propheten könne nur dahin gehen, daß grade die einzelnen Leviten und die einzelnen Söhne Zadoq's, welche schon in der vorexilischen Zeit gelebt haben, die angegebene Stellung in dem erneuerten Staate einnehmen sollten, denn es handelt sich um Genossenschaften und amtliche Aufgaben, welche das Daseyn

der einzelnen bestimmten Persönlichkeiten überdauern. Aber auf der andern Seite müssen wir doch festhalten, daß der Prophet nur, wenn er eine ziemlich nahe Erfüllung seiner Weissagung erwartete, vgl. c. 36, 8., das sittliche Verhalten in der vor-exilischen Zeit als eine Bedingung für Stellung und Beruf dieser bestimmt bezeichneten Gruppen der heiligen Personen in der nach-exilischen Zeit anzusehen sich veranlaßt finden konnte. — Wir erinnern noch an die Vorschriften über die den Fürsten zu leistenden Abgaben und über das Maß der darzubringenden Opfer c. 45, 13—46., 15., wo überall die Bestimmungen nach dem vor-exilischen Maß- und Gewicht-System gegeben werden, dessen Fortdauern auch in dem erneuerten Staate vorausgesetzt wird. Nicht aber halten wir es für nothwendig, weiter einzugehen auf die Angaben über die Gebiete der zwölf Stämme, über die Auftheilung der zwei Bezirke für den Fürsten und für den Tempel, über die Verklärung des Landes, welche durch den vom Tempel ausströmenden, das todte Meer in ein fischreiches Wasser mit fruchtbarster Umgegend verwandelnden Fluß anschaulich gemacht wird, da wir für die Beantwortung der Frage, wie es sich mit der Erfüllung der Weissagung des Ezechiel verhalte, in dem Vorhergehenden schon eine hinreichend feste Grundlage gewonnen haben. Wie steht es nun mit der Erfüllung? Israel kehrte zurück aus dem Exil, die Gemeinde ward erneuert, der Tempel ward gebaut. Aber die Lage der erneuerten Gemeinde entsprach nicht der Beschreibung, die Ezechiel von ihr entworfen hatte: das Land ward nicht in die von ihm beschriebenen zwölf Stammgebiete getheilt, das Zwölfstämme-Reich erstand nicht, der heilige Bezirk ward nicht ausgeschieden, das todte Meer behielt sein salziges Wasser u. s. w. Also würde man von der Voraussetzung aus, daß jeder Zug dieser Weissagung erfüllt werden müsse, genöthigt sehn, entweder ihre Erfüllung in späteren Zeiten nachzuweisen oder sie in einer auch uns zukünftigen Zeit zu erwarten. Ihre Erfüllung in der Zeit Christi oder in der Geschichte seiner Gemeinde nachzuweisen, konnten die älteren Theologen wohl unternehmen, da sie nur auf einige allgemeine Gedanken das Hauptgewicht legten, die einzelnen bestimmten Züge der Weissagung durch eine umdeutende, typische oder allegorische Erklärung verflüchtigten und sich willkürlich zurechtlegten. Gegen eine solche

Verflüchtigung erklärt sich Auberlen entschieden; ihm bleibt demnach, da er die obige Voraussetzung festhält, nur übrig, der Erfüllung dieser bestimmten Weissagung noch zu harren. Er würde sich etwa so ausdrücken: da diese Weissagung in ihrem tiefsten Sinne noch unerfüllt ist, so müssen wir ihrer Erfüllung entgegensehen; was hier geweissagt ist, wird einst auf pneumatische Weise sich äußerlich darstellen und ausgestalten, Alles, was hier von der Einrichtung des Cultus und von der Verfassung des israelitischen Staates geschrieben steht, wird im Cultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reiches seine volle und wahre Verwirklichung finden. Ich fürchte, wenn Auberlen die Ausgestaltung unserer Weissagung auf pneumatische Weise sich und Andern zu bestimmter und klarer Anschauung zu bringen unternehmen wollte, so würde das doch nur mit Aufopferung ihrer einzelnen Züge und durch Ausleerung ihres eigenthümlichen Inhalts geschehen können. Denn eine uns noch zukünftige Verwirklichung des theokratischen Staates, wir sagen nachdrücklich gerade des Staates, wie Ezechiel ihn beschreibt, kann nur der erwarten, welcher sich vor der Voraussetzung nicht scheut, daß die gesammte Geschichte der Offenbarung und des Reiches Gottes, ja die gesammte Geschichte der Menschheit wiederum zurückkehren werde auf den Punct, der zur Zeit des Ezechiel schon erreicht war, und daß alle die Bedingungen, welche zu seiner Zeit für die Entwicklung des Gottesstaates entweder geschichtlich gegeben oder für den Glauben vorhanden waren, wiederum Bestand gewinnen. Oder wäre eine Erfüllung unserer ganzen Weissagung ohne solche Voraussetzung denkbar? Für den sicher nicht, der in dem Tempel des Ezechiel ein Gebäude erkennt, welches den Anforderungen des israelitischen Cultus, wie Ezechiel ihn darstellt, entspricht und zur Zeit des Ezechiel ausgeführt werden konnte, denn er wird sich sagen müssen, daß die Architektur dieser Zeit nicht unabhängig dasteht von den sittlichen Anschauungen derselben und der in ihr vorhandenen Ausbildung der Kunst, die das Ergebniß der geschichtlichen Entwicklung des israelitischen Volks und seiner Eigenthümlichkeit ist; für den sicher nicht, der in den Vorschriften über die Kleidung und Haltung, über die Ehe und die Reinheit der Priester c. 44, 15—31. den Einfluß volksthümlicher Vorstellungen erkennt; der das Maß- und Gewichts-System der Zeit des

Ezechiel nicht für ein dereinst wiederum anzuwendendes hält; der nicht annehmen kann, daß das Betragen der Söhne Zadoq's in vorerilischer Zeit grade sie und nur sie berechtigt, dereinst d. h. in einer uns noch zukünftigen Zeit das Priesteramt zu verwalten. Am wenigsten wird der Christ auf eine Erfüllung dieser Weissagung noch zu warten sich veranlaßt sehen, der aus dem neuen Testament weiß, daß dem israelitischen Cultus keine ewige Dauer zukommt und daß die Geschichte des Reiches des Herrn nicht an sein Fortbestehen oder an seine Wiederherstellung geknüpft seyn kann. Und so kommen wir durch die Betrachtung der Weissagung des Ezechiel wieder zu der Ueberzeugung, daß sie nicht losgelöst werden kann von den geschichtlichen Bedingungen, innerhalb welcher sie ihre bestimmte Gestalt, ihr eigenthümliches Gepräge erhalten hat. Entweder sie mußte erfüllt werden in einer Zeit, wo im Ganzen und Großen diese geschichtlichen Bedingungen noch fortbestanden, d. h. in einer nicht allzuweit von den Tagen des Ezechiel entfernten Zeit, oder es ist ihre Erfüllung nicht eingetreten und auch nicht mehr zu erwarten. Da das Erstere zugegebener Maßen nicht der Fall ist, so werden wir das Letztere anzunehmen kein Bedenken tragen dürfen. Wir streiten nicht darüber, ob sie überall erfüllt werden konnte oder nicht; wir glauben aber der biblischen Anschauung von der Prophetie gemäß sagen zu dürfen: hat das aus dem Exil zurückgekehrte Israel den glücklichen Zustand nicht erlangt, dessen es sich hätte erfreuen können, wenn Gemeinde und Staat der Weissagung des Ezechiel gemäß verwirklicht worden wären, so liegt die Schuld an dem israelitischen Volke; wir sagen weiter: ist das Land der erneuerten Gemeinde nicht verflärt in der Ezech. 47, 1—12. angedeuteten Weise durch den Gott, dem kein Ding unmöglich ist (1 Mos. 18, 14.), so liegt die Schuld wiederum an dem Israel der nachexilischen Zeit, welches an seinem Theile nicht dazu that, daß es der Segnungen theilhaftig werden konnte, welche Gott durch seine Propheten ihm in Aussicht gestellt hatte.

Wir haben nur beispielsweise einzelne Weissagungen der vorerilischen Zeit über Israel's Reichsherrlichkeit hervorgehoben, um nachzuweisen, daß, wenn ihr Inhalt nicht umgedeutet wird, die Erfüllung derselben an geschichtliche Bedingungen geknüpft ist, welche zur Zeit der Propheten vorhanden waren, oder deren

Vorhandenseyn auch noch für die Zeit der Erfüllung vorausgesetzt wird. Die Beispiele würden sich leicht vermehren lassen. Die ganze vorexilische Weissagung überblickend glauben wir zu den Zügen, welche nur ihr angehören und den geschichtlichen Verhältnissen gemäß nur ihr angehören können, auch die Weissagung von der Rückkehr Israel's, nicht einzelner Israeliten, aus der Gefangenschaft in das alte Heimathsland zählen zu müssen. Gerade auf diese Weissagung wird von Auberlen ein großes Gewicht gelegt, sie gilt ihm für einen wesentlichen und bleibenden Zug der Gesamtweissagung über Israel's Herrlichkeit, wenn er sich ungefähr so ausspricht: das aus der Gefangenschaft, in welcher es jetzt seit der Zerstörung Jerusalem's durch die Römer in unserer kirchengeschichtlichen Gegenwart lebt, in sein Land zurückgebrachte Volk Israel soll der alttestamentlichen Weissagung gemäß einst das Volk und Königreich Gottes im Vollsinne des Wortes werden. Berechtigt uns wirklich die alttestamentliche Weissagung zu einem solchen Ausspruche? Wir erwägen folgendes: Joel weissagt von der Reichsherrlichkeit Juda's. Gott will, damit sie zu Stande komme, rechten mit den Heiden wegen seines Volkes, welches sie zerstreut haben unter die Heiden, d. h. Gott will bewirken, daß die in Folge von Kriegen mit den Nachbarröckern in ferne Länder geschleppten Söhne Juda's und Jerusalem's zurückkehren in ihr Land, damit sie theilnehmen an dem Glücke seines Volkes. Weder stellt er dem ganzen Volke Gefangenschaft in Folge eines über dasselbe ergehenden Gerichtes Gottes in Aussicht, noch sagt er, daß das Heil nur einer aus der Gefangenschaft zurückkehrenden Gemeinde zu Theil werden solle. Der Weg zur Verherrlichung Israel's, den Joel beschreibt, führt nicht durch die Leiden des Exils und der Gefangenschaft des ganzen Volkes hindurch. — Die Propheten der assyrischen Zeit reden von der Weltmacht Assyrien in ihrem Verhältnisse zu dem Gottesstaate in Israel. Amos schon kennt die Assyrier, die Israel bedrängen werden, von da wo Chamat liegt bis zu dem Bache der Steppe, d. h. das ganze Israel von der Nordgrenze des Landes Palästina an bis zu seiner Südgrenze c. 6, 14., er redet von gefangenen Bewohnern des nördlichen Reiches 5, 27.; 6, 7., an letzterer Stelle vielleicht auch von gefangenen Bewohnern des südlichen; der Priester des nördlichen Reiches Amazia soll in

einem unreinen Lande sterben, Israel, das Volk des nördlichen Reiches wird gefangen wandern aus seinem Lande 7, 17. Aber das Reich Juda, wenn es auch bedrängt wird, wird nicht zerstört, es bleibt bestehen als der Anfang eines neuen herrlichen Gottesstaats; in den Tagen, wo das nördliche Reich vernichtet wird, will Gott die verfallene Hütte David's wieder aufrichten, David's Herrschaft soll in verklärtem Glanze wiedererstehen und die gefangenen Bewohner des nördlichen Reiches sollen in ihr Land zurückkehren und in dem erneuerten Davidischen Staate ruhig und glücklich leben. Nach Amos also dauert das Reich Juda fort; die herrliche Neugestaltung des Davidischen Staates wird eintreten, ohne daß das südliche Reich vernichtet und von seinen Bewohnern verlassen wird. — In ganz ähnlicher Weise redet der jüngere Zeitgenosse des Amos, Hosea, von der Auflösung des nördlichen Reiches und von seiner Wiedervereinigung mit dem Reiche Juda. — Es ist uns nicht gestattet, alle Weissagungen im Buche Jesaia in Betracht zu ziehen; wir wollen nur zu unserem Zwecke einzelne Stellen hervorheben, aus welchen die Ansicht des Jesaia sicher erkannt werden kann. Zu seiner Zeit vollzog Gott furchtbare Strafgerichte an Israel vorzugsweise durch die Assyrer. Das nördliche Reich ward vernichtet, das südliche soll vernichtet werden bis auf einen ganz geringen Rest. Sind neun Zehntel vernichtet und ist nur noch ein Zehntel im Lande übrig, so soll auch dieses der Vernichtung preisgegeben werden, aber nicht der gänzlichen; es bleibt ein Rest übrig, wie beim Fällen eines Baumes, und dieser Rest kehrt zurück zu dem starken Gotte c. 10, 21. und ist der kräftige Anfangspunct einer neuen heiligen Gemeinde c. 6, 13. Der gerettete Rest, die welche in Zion und Jerusalem übrig geblieben sind nach dem Gerichte, sollen heilig genannt werden und in dem durch Fruchtbarkeit verklärten Lande unter Gottes Schutze sicher leben c. 4, 2—6. Die, welche nach der Verwüstung des Landes durch die Assyrer und Aegypter übrig geblieben sind c. 7, 22., werden das große Licht sehen und sich freuen über die Vernichtung der Assyrer und Theil haben an den Segnungen des zu neuer Herrlichkeit verklärten Davidischen Staates c. 9, 1—6. Die assyrische Weltmacht wird, wenn sie im Begriff ist Jerusalem zu erobern, durch Sargis's Eingreifen plötzlich vernichtet; dann wird die messianische

Zeit kommen c. 10, 5. — c. 11. In ganz ähnlicher Weise wird über den Untergang der assyrischen Macht, über die Rettung Jerusalem's und die Neugestaltung des israelitischen Staates gesprochen in dem großen Abschnitte c. 28—33. Mit dem Reste, der in Juda und Jerusalem übrig bleibt, werden die während der Zeit der Gerichte zerstreuten Bewohner des nördlichen und des südlichen Reiches wieder vereinigt; beide Reiche geeinigt werden die Feinde Israel's besiegen; das Davidische Reich wird wieder aufgerichtet c. 11, 12—16. In allen diesen Stellen weissagt Jesaja den Fortbestand des südlichen Reiches und die weitere Entwicklung desselben bis zu seiner Neugestaltung; er sagt nicht, daß auch das Reich Juda erst aufgelöst und vernichtet werden müsse, ehe die herrliche Zukunft des israelitischen Volkes anbrechen werde. — Der Zeitgenosse des Jesaja, Micha, weissagt, Jerusalem solle ein Trümmerhaufe, Zion als Feld gepflügt und der Tempelberg zu Walbeshöhen werden 3, 12., Zion solle nach Babel in die Gefangenschaft ziehen und Gott werde die Israeliten preisgeben bis auf die Zeit, wo die Gebälerin geboren hat c. 4, 10.; 5, 2. Wie Micha die weitere Entwicklung des Staates sich denkt, tritt nicht scharf hervor. Er weissagt: Israel wird gerettet werden, Kraft erhalten viele Völker zu zermalmen und seine Feinde zu besiegen 4, 13., und wie das Reich Israel, so soll auch das Haus des David wieder aufgerichtet werden c. 5, 1—5. Ob aber die Errettung und Erneuerung beginnen wird mit der Erlösung der in Babel gefangenen Israeliten c. 4, 10., oder ob mit der Erhebung eines zurückgebliebenen Restes (vgl. 4, 7. ich mache die Gelähmten zu einem Ueberrest), dem sich dann, wann der Messias geboren ist, die gefangenen und versprengten Israeliten anschließen, indem sie heimkehren zu den Söhnen Israel's c. 5, 2., läßt sich, so viel ich sehe, nicht mit Sicherheit erkennen. Das Letztere würde den Weissagungen des Jesaja entsprechen. — In ganz anderer Weise erscheint das Exil bei den Propheten der babylonischen Zeit. Jeremia weissagt die gänzliche Vernichtung des südlichen Reiches, die Fortführung seiner Bewohner in's Exil. Die Zeit der Wiederherstellung beginnt, wenn Jahve die Gefangenschaft seines Volkes zurückbringt in das Land, welches er ihren Vätern gegeben hat; die zurückgekehrten Israeliten werden dienen ihrem Gott Jahve und ihrem

Könige David, den Gott ihnen erwecken wird. Da Israel zerstreut ist, wird er es versammeln und es hüten wie ein Hirt seine Heerde. Dann, ist der Spruch Jahve's, werde ich Gott seyn allen Geschlechtern Israel's. Ganz in gleicher Weise spricht Ezechiel über die Errettung Israel's. So spricht der Herr Jahve: siehe, ich nehme die Söhne Israel's aus den Völkern heraus, wohin sie gegangen sind und ich werde sie sammeln von ringsum und sie in ihre Heimath bringen. Und ich werde sie machen zu einem einzigen Volke in dem Lande auf Israel's Bergen und ein einziger König soll ihnen allen seyn und fernerhin sollen sie nicht zwei Völker seyn und sich nicht theilen in zwei Königreiche. Und nicht sollen sie sich beflecken ferner durch ihre Götzen, — — und sie sollen mein Volk seyn und ich will ihr Gott seyn; und mein Knecht David ist König über sie und ein Hirt ist ihnen allen Ezech. 37, 21. — Diesen Weissagungen gemäß wird mit der Vernichtung der babylonischen Weltmacht und mit Israel's Befreiung aus der Gefangenschaft die Neugestaltung des israelitischen Staates beginnen. An die Erfüllung dieser, eine Befreiung aus dem babylonischen Exil verheißenden Weissagung glaubten die in der Gefangenschaft lebenden Israeliten. Daher das freudige Aufjauchzen, als Gott den Cyrus herbeiführte, und sichere Zeichen den Rathschluß Gottes enthüllten, durch ihn, seinen Gesalbten, das Ende der babylonischen Weltmacht herbeizuführen. Und daß die von Cyrus im ersten Jahre seiner Herrschaft über Babylon gegebene Erlaubniß zur Rückkehr, daß die Befreiung aus der Verbannung in Babel die Erfüllung der Weissagung des Jeremia, also auch des Ezechiel über Israel's Befreiung sey, bezeugt das alte Testament ausdrücklich, z. B. 2 Chron. 36, 22. Als die Erfüllung der vorexilischen Weissagung über Israel's Befreiung vom Joche der Weltmacht erscheint sie auch Jesaja 40—66. und sonst. Ist aber hierdurch die vorexilische Weissagung von der Rückkehr Israel's in sein Heimathsland erfüllt, so werden wir erwarten, daß in der nachexilischen Weissagung, die von Israel's künftiger Herrlichkeit handelt, von einer solchen Rückkehr nicht mehr geredet wird. Während Jeremia und Ezechiel auf diese Rückkehr als auf den Anfangspunct der Entwicklung Israel's zu neuer Herrlichkeit weissagend hinweisen, war den nachexilischen Propheten dieser Anfangspunct schon geschichtlich gegeben, konnte

also nicht mehr Gegenstand der Weissagung seyn. Und er ist wirklich nicht mehr Gegenstand der Weissagung. Auberlen sagt freilich (Daniel S. 399): auch der nachexilische Zacharja weiß noch von einer ganz andern Sammlung und Verherrlichung des Volks, als die ist, die er selbst miterlebt. Allerdings wird in dem Buche des Zacharja in dem Abschnitt c. 9—11. von einer Zurückführung der Israeliten aus dem Lande Aegypten und Assyrien gesprochen. Aber daß der nachexilische Zacharja Verfasser dieses Abschnitts sey, ist doch keine von vornherein ausgemachte Sache. Ich habe es bis jetzt vermieden, auf die Ergebnisse kritischer Untersuchungen mich zu berufen; hier kann ich nicht umhin, meine Ueberzeugung kurz dahin auszusprechen, daß eine Anführung dieser Weissagung als einer nachexilischen unzulässig ist. Sie würde, wäre sie aus der nachexilischen Zeit, die einzige seyn aus dieser Zeit, in welcher von einer Zurückführung Israel's in sein Land die Rede wäre; denn in allen Weissagungen, die ohne Widerspruch der nachexilischen Zeit zugewiesen werden, kommt nichts von einer andern Rückkehr als der aus Babel vor. Wir erinnern mit wenigen Worten an diese Weissagungen. Nach Ablauf der 70 Jahre, die seit der Eroberung Jerusalem's durch die Chaldäer verflossen sind, erwiederte Jahve dem Engel, der zu Zacharja redete, gute Worte, Trostworte, und der Engel sprach zum Zacharja, so spricht Jahve Zebaoth: ich eifere für Jerusalem und Zion mit gewaltigem Eifer, — — ich wende mich Jerusalem zu mit Erbarmen, — — fernerhin sollen meine Städte überfließen von Segen; und Jahve tröstet fernerhin Zion und erwählet Jerusalem Zach. 1, 13—17. Da zu Zacharja's Zeit viele Juden noch nicht zurückgekehrt waren, so ist der Spruch Jahve's: fliehet aus dem Lande des Nordens, — — o Zion entrinne, die du wohnest bei der Tochter Babels c. 2, 10 f., vgl. c. 8, 7 ff.; aber nicht an diese, die erst zurückkehren sollen, ist die nächste Entwicklung des Gottesstaats in Israel geknüpft, sondern an die, die schon aus Babel zurückgekehrt sind; Beweis dafür sind die Weissagungen in c. 3—6., welche an den damaligen Hohenpriester Josua und den Fürsten Zerubabel gerichtet sind. So sind auch dem Haggai die in ihr Heimathsland Zurückgekehrten die שָׂרֵי הַיָּסֵד, der gerettete Rest, dem das trostreiche Wort: Gott ist mit euch, zugerufen wird, dem verkündigt wird:

noch eine kleine Frist und ich werde den Himmel und die Erde erschüttern, das Meer und das trockene Land, und erschüttern werde ich alle Völker und die edelsten Völker werden kommen und ich werde anfüllen dieses Haus mit Herrlichkeit. Und dem Zerubabel wird das Wort der Weissagung: Umstürzen will ich den Thron von Königreichen und vertilgen die Kraft der Könige der Heiden, — — und dich will ich nehmen zu meinem Knecht und dich machen wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt. — Maleachi muß klagen über die Mißachtung Gottes, über die von dem Wege abgewichenen Priester, die Schuld waren, daß Viele strauchelten am Gesetze, und die zerstört hatten den Bund Levi's; er verlangt treues Festhalten an dem Gesetze Mose und weist auf den Tag hin, wo der Unterschied offenbar werden wird zwischen dem Gerechten und dem Frevler, zwischen dem, der Gott dient und dem, der ihm nicht dient. Ehe dieser Tag kommt, wird Gott seinen Boten, den Propheten Elia senden, und der wird dahin wirken, daß sündiger Zwiespalt aufhöre 4, 24. und aufräumen den Weg vor Gott 3, 1., damit Gott nicht schlage das Land mit dem Banne 4, 24. Und so wird Gott am Tage des Gerichts in seinem Volke solche finden, die seinen Namen fürchten, und ihnen wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und sie werden voll Freude sehn 4, 20., die Frevler aber werden ganz und gar vernichtet, von den Gerechten zertreten werden. Zacharja, Haggai, Maleachi sprechen also gar nicht von einer abermaligen Gefangenschaft des Volks; sie wissen nichts von einer wieder bevorstehenden Zerstreuung Israel's in den Ländern der Heiden; sie weissagen, wie die nach dem babylonischen Exil wiederhergestellte Gemeinde den Weg bis zur letzten Entscheidung oder bis zur Verherrlichung des Volkes in der messianischen Zeit in ihrem eignen Lande zurücklegen werde. Auch im Buche Daniel geht der Weg bis zum endlichen Ziele wohl durch furchtbare Kämpfe mit der Weltmacht hindurch, aber von neuer Verbannung des Volks wird nicht geweissagt. Israel muß den letzten, der schließlichen Entscheidung zwischen Gott und der ihm entfremdeten Weltmacht unmittelbar vorhergehenden Kampf in seinem eignen Lande bestehen. Zur Zeit, wo dieser Kampf ausbricht, werden von Israel die Festzeiten eingehalten und das Gesetz ist in Geltung, der Cultus in Jerusalem besteht

und die Gemeinde lebt in dem Lande der Verheißung. Denn der letzte König der heidnischen Weltmacht, der verschieden sehn wird von allen vorigen, wird danach trachten, Festzeiten und Gesetz zu ändern 7, 25.; und das kleine Horn, das sich bis zum Fürsten des Heeres erhebt, d. i. dieser letzte König wird dem Fürsten des Heeres, dem Gotte Israel's, das beständige Opfer entziehen 8, 11., indem er durch seine Gewaltthaten eine Unterbrechung des Cultus im Tempel zu Jerusalem herbeiführt. Streitkräfte von ihm werden stehen bleiben und die werden entweihen das Heiligthum, die Festung 11, 31. Er wird aufhören lassen Schlachtopfer und Speisopfer 9, 27. und fest hinstellen wird er sein Palast-Gezelte zwischen dem mittelländischen Meer und zwischen dem Tempelberg in Jerusalem und dann wird er zu seinem Ende kommen, indem keiner ihm hilft 11, 44. Das ist die Zeit der letzten großen Drangsal, welche Israel's Gemeinde in ihrem Lande erdulden wird, und eben in dieser Zeit wird Israel errettet werden, oder bestimmter alle die Israeliten werden gerettet werden, die aufgezeichnet stehen in dem Verzeichnisse derer, die leben sollen, und Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden auferstehen, die Einen zum ewigen Leben, die Anderen zur Schmach und zum ewigen Abscheu 12, 1. ff. Die Weltmacht, mit welcher das Volk Gottes den letzten Kampf nach dem Buche Daniel zu bestehen hat, bringt furchtbare Leiden und unter ihrem Drucke erfolgt die Läuterung der Gemeinde, aber Gefangenschaft und Fortführung des Volks in ein fremdes Land bringt sie nicht. — Wenn ich mich recht erinnere, kommt auch in den späteren apokalyptischen Büchern, die der Zeit bis zur Zerstörung Jerusalem's durch die Römer angehören, z. B. im Buche Henoch, nichts von einer neuen Gefangenschaft des Volks und einer abermaligen Zerstörung des Tempels vor; im Gegentheil wird immer vorausgesetzt, daß die im Lande Palästina lebende Gemeinde des messianischen Glücks theilhaftig werden soll. — Auf die Stellen in den geschichtlichen Büchern des alten Testaments, wo von der Gefangenschaft des Volks, von seiner Zerstreuung in den Ländern der Heiden und seiner Rückkehr in das Land der Väter die Rede ist, nehmen wir hier keine Rücksicht, weil ihre Benutzung für unseren Zweck erst durch ausgedehnte kritische Untersuchungen begründet und sicher gestellt werden

könnte. Und so wollen wir auch auf die Thatfache kein weiteres Gewicht legen, daß in den geschichtlichen Büchern der nachexilischen Zeit nichts von einer neuen Gefangenschaft des Volks nach der Errettung aus der babylonischen Verbannung vorkommt.

Unsere übersichtliche Darstellung der Weissagungen über Israel's Verherrlichung in den prophetischen Büchern hat uns zu dem Ergebnisse geführt, daß allerdings die Verkündigung des Exils und, was damit zusammenhängt, der Rückkehr aus der Gefangenschaft als des ersten Zeichens der sein Volk wieder aufsuchenden Gnade Gottes und des ersten Schrittes zur Verherrlichung Israel's ein bedeutungsvoll hervortretender Zug in der gesammten Weissagung einiger Propheten der vorexilischen Zeit ist, durchaus aber nicht als ein wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil aller auf den endlichen Ausgang der Geschichte Israel's zielenden Weissagung angesehen werden darf.

So glauben wir die Fragen, mit denen unser erster Theil sich beschäftigen sollte, beantwortet zu haben. Es ist nicht Lehre der Schrift, daß jede Weissagung erfüllt werden muß. Ist dem so, so haben wir nicht bloß die Wahl zwischen einer Verflüchtigung des Buchstabens der Weissagung, die mit Recht der Auslegung unserer Vorfahren zum Vorwurf gemacht wird, und zwischen dem Festhalten aller einzelnen Züge der Weissagung, die in der bisherigen Geschichte Israel's ihre Erfüllung noch nicht gefunden haben, in dem Sinne, daß wir sie als eine fortbestehende Weissagung anzusehen haben und ihrer endlichen Erfüllung harren müssen. Noch ein Drittes giebt es. Den wirklichen und bestimmten Inhalt der einzelnen Weissagungen festhaltend, dürfen wir gar nicht die Forderung stellen, daß sie und der Verlauf der Geschichte sich vollkommen decken. Denn der lebendige Gott, der seine Propheten sendet, ist ein Gott der Freiheit, der sich in seiner Weltregierung bestimmen läßt durch das sittliche Verhalten der Menschen. Die Propheten weissagen von dem Heile, welches zu gewähren Gott immer und immer bereit ist; sie weissagen von der endlichen Vollendung des Reiches Gottes, wie sie sich gestalten werde innerhalb der zu einer bestimmten Zeit vorhandenen geschichtlichen Bedingungen, heben dabei aber nachdrücklich hervor, daß für die Frevler kein Heil ist. Ihre eigent-

lichste Aufgabe ist, für ihre Zeitgenossen zu wirken, die Trotzigen und Sicherem aufzuschrecken, die Sünder zu warnen durch die Verkündigung des nahen Gerichts Gottes, die Verzagten und Kleinmüthigen und unter dem Drucke der sündigen Welt Leidenden aufzurichten durch die Weissagung von dem nahen Heile. Eben deshalb greifen die Propheten mit ihren gewaltigen Reden kräftig in ihre eigne Gegenwart hinein, und nicht darf man hoffen, den wirklichen Inhalt ihrer Weissagung zu erfassen und festzuhalten, wenn man nicht vollen Ernst macht, sie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang sich nahe zu bringen und zu verstehen. Eben deshalb kommt aber auch, wo es sich um das Verhältniß der einzelnen Weissagungen zu der Erfüllung handelt, das widerspenstige, in seiner Sünde beharrende Volk Israel in Betracht, welches immer und immer wieder das ihm dargebotene Heil, und zwar jedesmal in einer den vorhandenen geschichtlichen Zuständen entsprechenden Weise ihm dargebotene Heil verschmäht. Weil diese Zustände verschieden sind in den verschiedenen Zeiten, so erscheint die eine Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes in den einzelnen prophetischen Büchern in mannigfaltigen Gestalten, in einer Fülle einzelner Weissagungen. Wer eine Erfüllung der Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes grade in der Gestalt, wie sie z. B. bei einem Micha oder Jesaia erscheint, verlangt, verlangt nichts anders, als daß das Volk Israel und die Völker der Erde das Heil in der Weise, in welcher Gott zur Zeit des Micha oder des Jesaia es zu gewähren bereit war, sich wirklich angeeignet hätten. Wir wissen aber, sie haben es sich nicht angeeignet unter den Verhältnissen, unter welchen Gott durch seine Propheten es immer und immer wieder anbieten ließ, und weil sie es sich nicht angeeignet haben unter diesen Verhältnissen, sind einzelne Züge, welche in der Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes bei den Propheten vorkommen, nicht erfüllt. Wir haben an einzelnen Beispielen nachgewiesen, daß dem Thatbestande der Weissagungen der vorexilischen Zeit nicht sein Recht werden kann, wenn man sie als solche ansehen wollte, die unabhängig von den geschichtlichen Verhältnissen der vorexilischen Zeit fortbestehen. — Aber so oft auch Israel das Heil verschmäht hat, Gott ist getreu; und so oft auch die Menschen die Fügungen, welche er herbei-

geführt hatte zur Verwirklichung seiner Heilsgedanken, verkannten, und so oft sie den Weg, den er ihnen durch seine Propheten zeigte, nicht gehen wollten, er ermüdet nicht neue Wege zu eröffnen. Er erweckte bis zu den Tagen des Maleachi immer wieder Propheten, damit sie weissagten von dem Heile, welches nach seinem heiligen Rathschlusse zuerst seinem Volke zu Theil werden soll, und damit sie predigten von dem Reiche, welches er, mag auch menschliche Sünde und menschliches Widerstreben sein Kommen noch so lange verzögern, endlich doch aufrichten wird. Als das Wort der Propheten mit Maleachi verstummte, war der Glaube an das Kommen des Reiches Gottes längst festes Besizthum Israel's geworden. Es wird nie an gläubigen Israeliten gefehlt haben, die seinem Kommen entgegenharrten und in ihrer Gegenwart die Zeichen aufsuchten, welche auf sein Kommen hinwiesen, und willig das Maß für ihr Verständniß anwandten, welches die Weissagungen der alten Propheten ihnen darboten. Wirklich dauerte auch nach Maleachi, wenn auch in anderer Weise als zur Zeit der alten Propheten, die Weissagung von dem Kommen des Reiches Gottes fort. Uns ist es also gestattet, diese Weissagung, wie sie im Laufe vieler Jahrhunderte immer aufs Neue erschallt, zu überblicken, und wir können den unzertrennlichen Zusammenhang, in welchem sie mit dem Verlauf der Geschichte in diesen Jahrhunderten steht, nicht verkennen. So hat die Weissagung selbst ihre Geschichte, und die jetzt von den verschiedensten Seiten her geltend gemachte Forderung, den Inhalt der Weissagung nicht zu verflüchtigen, beruht doch zuletzt auf der Ueberzeugung, daß eine geschichtliche Betrachtung und ein geschichtliches Verständniß auch der Weissagung nothwendig sey. In unserem zweiten Theile wollen wir versuchen, die Weissagung über Israel's Verherrlichung, wie sie in den verschiedenen Büchern des alten Testaments uns vorliegt, geschichtlich zu verfolgen. Wir hoffen, auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung zu dem Ergebnisse zu gelangen, daß, wie die Geschichte des Volkes Israel, so auch die Geschichte der Weissagung von seiner Verherrlichung zu ihrem Ausgangspuncte die Geschichte des Herrn und seiner Gemeinde hat, und so durch geschichtliche Vermittelung doch wieder das Ziel zu erreichen, welches die ältere Auslegung mit raschem Griffe erfaßte,

wenn sie die dem Volke Israel gegebenen Verheißungen der Gemeinde des Herrn aneignete und in dieser Gemeinde den berechtigten Erben des heilsgeschichtlichen Berufs, der dem Volke Israel während der Zeit des alten Testaments anvertraut war, erkannte.

**Friedr. Wilh. Joseph v. Schelling's
Philosophie der Mythologie und Offenbarung.**

Von Dr. Ehrenfeuchter.

So liegt nun endlich das Schelling'sche System, insbesondere die Philosophie der Offenbarung, vollendet vor uns. Den Wünschen und der Sehnsucht vieler ist jetzt die Befriedigung gewährt, eine authentische Darstellung der Gedanken eines der tiefstinnigsten Geister über die höchsten Fragen zu besitzen, welche den Menschen angehen. — Allein wie wenig Bewegung läßt sich noch über diese bedeutsame Erscheinung verspüren, wie wenige Stimmen werden laut, die uns von ihr Kunde bringen, die sich über sie aussprechen, sich ihrer freuen oder sie von sich ablehnen! Und doch ist Schelling's Lehre nicht eine Schulphilosophie, in die engen Grenzen einiger dürftigen Kategorien eingeschlossen, doch will sie ein Wort für das Leben seyn, die Wirklichkeit erfassend, die realen und höchsten Verhältnisse des Bewußtseyns und der Geschichte auseinanderlegend. Wir verwundern uns billig über diese Stille auf dem sonst so geräuschvollen Schauplatz unserer Literatur und Kritik, verwundern uns um so mehr, wenn uns aus den Zeiten unseres beginnenden Jahrhunderts von der frischen Begeisterung erzählt wird, mit welcher damals Werke der Philosophie, Werke besonders auch unseres Philosophen, aufgenommen worden. Freilich die Erinnerung an jene Periode unserer Culturgeschichte setzt uns in Stand, einen nahe liegenden Grund für die jetzige Haltung zu erkennen. Jugendkräftige Begeisterung ist eben nur Sache eines bestimmten Moments. Unsere Zeit ist alt und darum zurückhaltend und mißtrauisch geworden. Die Abneigung gegen philosophische Studien ist ein

bekanntes Symptom unserer Tage. Es ist, als wollte sich unser Volk für das Uebermaß, womit es seine Kräfte an die Pflege des Gedankens setzte, durch die Verachtung rächen, mit welcher es das Wissen, das sich auf die unsichtbaren Dinge richtet, behandelt; der Aufschwung des exacten Wissens, der Nachdruck, den man auf Geschichte, auf das Positive legt, läßt die Mühe unnütz erscheinen, welche der Betrachtung einer idealen Welt gewidmet wird. In dem Falle freilich, der uns hier betrifft, mit höchstem Unrecht. Will sich doch gerade, wie angedeutet, Schelling's Philosophie dadurch von aller bisherigen unterscheiden, daß sie das geschichtliche Leben in seinem universellsten Sinne zu ihrem Gegenstande nimmt; ihre Aufgabe erblickt sie darin, das positive Leben selbst zu erreichen. Indessen das Vorurtheil ist einmal vorhanden, daß Philosophie und Leben sich einander gegenüber stehen, und das privilegium aëbile des Vorurtheils ist es, sich von der wirklichen Kenntnißnahme dessen, worüber es einmal bestimmt hat, zu dispensiren. Dem Philosophen, der uns eine neue Anschauung der Dinge bringen will, ergeht es, wie dem Dichter, der die Welt bereits vertheilt findet. Jede Partei hat ihr Stichwort; für Alles, auch für die höchsten Ueberzeugungen, die doch nur das Werk der tiefsten, eigensten Geistesarbeit seyn sollen, ist das Schema zugeschnitten, ist das Programm ausgegeben, und es wird unbequem und lästig, sich sein Concept verrücken zu lassen. Man läßt sich wohl selbst die Wahrheit gefallen, aber ohne die freudige Hingabe und das selige Gefühl ihrer Gewißheit. Das rückhaltslose Suchen früherer Decennien mit seinen größten Irrthümern war innerlich gewiß oft lauterer, als das Haben der Wahrheit, von dem jetzt Viele ein Gewerbe machen.

Dennoch würde es verfehlt seyn, wollten wir aus solcher Trägheit des Geistes allein die Unthätigkeit erklären, welche einem Systeme gegenüber, wie es in Schelling's nachgelassenen Werken vorliegt, sich im Allgemeinen bemerkbar macht. Es giebt noch andere, es giebt innere Gründe, Gründe, die aus der Trefflichkeit dieses Systems selbst entspringen und Zeugen derselben sind. Es darf nicht vergessen werden, welch' lange Reihe von Jahren hindurch Schelling durch das mündliche Wort seiner Lehre vom Katheder herab wirkte. Wie viele seiner Ideen

haben sich durch seine Hörer bewußt und unbewußt durch die deutsche Gedankenwelt verbreitet! Wie steht gerade jene lebendigere Erkenntniß des Geschichtlichen, jene geistige Durchdringung des Positiven nicht bloß in einem innern wesenhaften Zusammenhange mit Schelling's Lehre, sondern ist direct durch die Einflüsse derselben entstanden. Eine Geschichte neuerer Theologie wie Rechtsphilosophie wird Ursache haben, ihre Aufmerksamkeit auf Schelling's philosophia secunda zu richten, in der so viele Grundgedanken liegen, die von jenen Theologen und Rechtslehrern allerdings in selbständiger Weise bearbeitet worden sind. Wir brauchen gar nicht an das schändliche Plagiat zu erinnern, dessen man sich an Schelling's Vorträgen schuldig gemacht hat, und dennoch wird man sagen müssen, daß jener Reiz der Neuheit fehle, der auf so Viele einen Eindruck macht, wie sehr uns auch die nun veröffentlichten Werke zeigen, welch' ein Schatz von noch immer neuen originalen Gedanken, der noch lange nicht ausgeschöpft seyn wird, vorhanden ist. Schelling's Schriften gehören zu jenen klassischen Kunstwerken, deren Werth mit der Zeit deßhalb steigt, weil die darin lebende Wahrheit und Schönheit immer mehr sich enthüllt. Gerade weil solche Kunstwerke nicht in den in einer gewissen Zeit liegenden Sinn aufgehen, weil sie ein Ewiges, über alle Zeit Hinausgehendes offenbaren, treten sie in den Tagen ihrer ersten Veröffentlichung keineswegs unter allgemeinsten Beistimmung auf. Die Bewunderung, die sie erregen, ist zunächst eine Verwunderung, und erst in einer Folge von Zeiten, im Wechsel von Bestreitung und Anerkennung löst sich Verwunderung und Bewunderung in das Verständniß auf. Ein philosophisches Kunstwerk aber, wie es nach Schleiermacher jedes eigenthümliche System ist, ist Schelling's System in ganz besonderem Sinne.

Schon aus dem Angegebenen wird man schließen können, daß auch die hier folgenden Bemerkungen nicht entfernt den Anspruch machen, eine Kritik Schelling'scher Schriften seyn zu wollen. Wie armselig müßte sich auch eine Kritik ausnehmen, die wenigstens in der hergebrachten Weise nichts Anderes leisten könnte, als mit den gewohnten und gegebenen Vorstellungen an eine neue Anschauung zu treten. Und nur zu oft wird die Kritik in dieser Art geübt, statt daß man sich zuerst in das Gewebe der

Gedanken, die man beurtheilt, einlebt, sie aus sich selbst wiederholt und entwickelt, die mannigfachen Bedingungen erforscht, unter welchen sie entstanden, ihre Stellung zur Ueberlieferung wie zur Aufgabe der Zukunft erkennt. So ist fast alles Kritisiren, was man so nennt, nur ein Vergleichen des Dargebotenen mit dem Eigenen, und niemals spricht der Herren eigener Geist rücksichtsloser und unbeiseidener, als wenn er in dem Namen der Kritik aus dem Geiste der Wissenschaft selbst sprechen möchte. Es würde mehr als Anmaßung sehn, ein Werk wie Schelling's, das Lebenswerk eines der genialsten Männer, ein Werk, woran der Meister durch Jahrzehnte hindurch immer neu gearbeitet, immer verbessert und gefeilt hat, aus der Enge weniger Tage und Stunden zu beurtheilen. Vielleicht dürfen wir hierin den lautersten und berechtigtesten Grund für das Schweigen finden, mit welchem im Ganzen, einzelne bedeutsame Stimmen abgerechnet, die Welt Schelling's wissenschaftliches Erbe empfangen hat.

Aber es erscheint uns ein gutes Werk, wenn wir zu dem Studium der Schelling'schen Philosophie einladen. Die Theologie und Kirche hat eine besondere Aufforderung dazu. Die Lehre keines Philosophen geht so direct auf die religiösen Fragen ein, faßt sie so tief und zugleich so universell. Weder Religionsphilosophie für sich, noch Geschichtsphilosophie für sich ist die Philosophie der Offenbarung; sie ist beides in einander, oder vielmehr sie ist ein höheres System, aus welchem beide Darstellungen erst hervorgehen. Derselbe Philosoph, welcher das Leben der Natur und ihrer werdenden Gestalten mit seinen Gedanken zu umfassen suchte, sieht in den religiösen Erscheinungen nicht die Productionen des menschlichen Geistes, sondern eine objective Welt, eine höhere Natur mit demselben Oranqe und derselben Fülle des Lebens, wie die irdische Natur, aber ungleich würdiger, weil unmittelbar von göttlichem Inhalt.

Doch man mißverstehe uns nicht. Der hier redet, stand niemals in einem persönlichen Verhältnisse zu Schelling. Es war ihm nie vergönnt das, was er jetzt im gedruckten Buchstaben vor sich sieht, aus dem lebendigen Munde des Philosophen zu hören. Er spricht nicht als ein Jünger, der auf des Meisters Worte schwört und Proselyten werben will. Er ist überhaupt von der Meinung weit entfernt, daß in irgend einem menschlichen

Systeme das Wissen abgeschlossen, das Ziel der Forschung erreicht sey. Wir verstehen es, wenn Schelling selbst sich so auszusprechen scheint, als sey dieß Ziel erreicht, wenn er von der Wissenschaft nicht als von der noch strebenden, sondern von der nun für immer besitzenden redet. Das ist jene Begeisterung, jenes tiefe Gefühl der geschenkten Gabe und der daraus entspringenden Aufgabe, ohne welche nie ein großer Mann eine Wendung im Gange der Wissenschaft oder des Lebens hervorgerufen hat. Der kalte Beobachter nennt sie Täuschung, diese Selbstgewißheit; aber sie ist doch nur Täuschung, insofern die ganze Wahrheit, die in Inhalt und Form vollendete, allein in Gott lebt, die Wahrheit für den Menschen aber um seiner Mängel willen die immer irgendwie getrühte ist. Wo also ein frisches Ergreifen der Wahrheit stattfindet und Gemüth und Bewußtseyn neu erfüllt, so daß der ganze Proceß des Denkens von ihr neu bestimmt wird: da nehmen auch die Irrthümer und Schwächen der einzelnen Ausführungen den Schein des neuen Lichtes an und verweben sich mit dem Selbstgefühl, die Wahrheit nach einer bestimmten Richtung vertreten zu haben, so sehr, daß leicht die Meinung sich erzeugt, die ganze und volle Wahrheit zu besitzen. Es wird durch Schelling Bleibendes für unsere Erkenntniß der höchsten Probleme gewonnen seyn; aber einen Doctor irrefragabilis kennen wir nicht.

Der erste Eindruck, den uns die nun vorliegenden Bände der nachgelassenen Schelling'schen Werke machen, ist der, es habe Schelling, so weit es an ihm lag, das wirklich erfüllt, was er versprochen. Es ist wahr, als Schelling's erste Vorlesung, die er in Berlin gehalten, im Druck erschien, sowie als man sein Vorwort zu Steffens' nachgelassenen Schriften las, konnte man sich leicht zu der Frage versucht fühlen, ob der Bogen nicht zu straff gespannt, die Verheißung nicht zu zuversichtlich gehalten sey. Eben unter dem Eindrucke einer insolvent gewordenen Philosophie, die mit nicht minderer Zuversicht und durch einen zeitweiligen Erfolg begünstigt, die Lösung der höchsten Fragen in Aussicht gestellt hatte, war das Mißtrauen gegen ähnliche Versicherungen ungemein geweckt, und die Scheu des Philosophen, die von der schnellfertigen Gewohnheit des Zeitalters so sehr abstach, seine Lehre der Deffentlichkeit in Schrift und Buch an-

zuvertrauen, hat jenen Argwohn nur schärfen können. Auch jetzt, wo Schelling's System an das Licht allgemeinsten Oeffentlichkeit gelangt ist, wird man nicht sagen dürfen, die absolute Lösung sey ein für alle Mal gefunden, aber wir werden das Gefühl der Bewunderung nicht unterdrücken können, wenn wir auf die mächtige Arbeit blicken, die Schelling an den Bau eines großartigen Systems gewendet hat. Wir überzeugen uns, aus welcher wahren Empfindung eines gegebenen Berufes heraus Schelling in jener ersten Vorlesung in Berlin gesprochen, wie der kühne Muth und die rücksichtslose Schärfe, womit Schelling in seiner Jugend die Probleme der Wissenschaft behandelte, auch im Alter ihn erfüllte. Bricht doch selbst die oft leidenschaftliche Aufwallung jener früheren Tage an einzelnen Puncten seiner jetzigen Darstellung hervor.

Ueberhaupt regt der Blick auf die wissenschaftliche Laufbahn Schelling's mannigfache Betrachtung an. Abweichend von der modernen schriftstellerischen Methode erinnert sie mehr an die Weise antiken Lebens. Die Lehre durch mündliche Ueberlieferung ist für Schelling das erwünschtere Organ geworden, als die durch Bücher. In der Philosophie, wie die Alten, das letzte Heilmittel des öffentlichen Lebens erblickend, ist ihm ihre Mittheilung nicht Sache der Schule, sondern eine sittliche und geschichtliche Handlung; in solchem Sinne betrachtet er namentlich auch seine Ubersiedelung von München nach Berlin. Die Weise seines schriftstellerischen Wirkens hat etwas Normales an sich. Oder ist es nicht das Natürliche, daß die ersten Werke des Schriftstellers in der Begeisterung der Jugend entspringen als Wirkungen eines innern Triebes, der zur Offenbarung drängt, darin mehr einer innern Nothwendigkeit folgend, als durch Wahl und genau abwägende Ueberlegung geleitet? Dann aber kommen die Jahre der absondernden, eine Sache von allen Seiten erfassenden Betrachtung; die Größe des Gegenstandes ist so überwältigend, daß sie dem Verstande des reifen Mannes gebietet, das Wort, das ihn ausdrücken soll, nicht eher auszusprechen, als bis es klar und bestimmt vor der Seele steht; endlich tritt noch der künstlerische Trieb hinzu und verlangt das Siegel aller Kunst, die Vollendung der Form. Welcher Schriftsteller könnte sich da genug thun? Er wird sich keine andere Grenze

setzen können, als die Grenze seines irdischen Daseyns selbst. Glücklich, wer ein solches Vermächtniß, wie Schelling hinterlassen kann; und glücklich der Sohn, der solches Erbe des Vaters mit der ganzen Welt theilen kann und dadurch nur um so reicher wird! Schelling's Werke sind nicht bloß eine Bereicherung der Philosophie, sondern überhaupt unserer deutschen Literatur. Schöner hat in Deutschland noch nie die Sprache der Philosophie geredet, als aus Schelling's Munde. Bei den abstractesten Auseinandersetzungen erquickt und erleuchtet uns ein aus dem Gemüthe quellendes Wort und Bild. Es ist etwas Musikalisches, es ist Innigkeit der Seele, die aus den Worten seines Geistes herauströnt. Nicht an einzelnen Ausdrücken und Wendungen nur haftet diese Schönheit, sondern sie ist wie ein Licht, das über die ganze Darstellung ausgegossen. Da, wo die höchsten Gedanken, die das Ewige und Göttliche berühren, in besonderer Frische und Kraft aus der Einheit des Geistes und Gemüthes hervorkommen, empfindet man in der That Etwas von jener Seligkeit, welche Aristoteles der *θεωρία* zuschreibt.

Versuchen wir den Plan kurz zu bezeichnen, den Schelling in den nachgelassenen Schriften verfolgt, so können wir dieß zunächst nicht besser und kürzer thun, als mit den Worten des Herausgebers in dessen Vorwort zum dritten und vierten Bande, welche die Philosophie der Offenbarung enthalten: „Der erste Band ist der die Aufgabe vorbereitende. Die Aufgabe nämlich ist: die wirklichen Religionen — Mythologie und Offenbarung — zu begreifen, durch dieses Begreifen das zu vermitteln, was die philosophische Religion genannt wird. Was das heiße, die wirklichen Religionen begreifen, wird zuerst und unmittelbar an der Mythologie selbst mittelst historisch-philosophischer Kritik näher entwickelt. Das Ergebniß dieser Vermittelung ist aber von der Art, daß es sich sofort fragt, ob in der bisherigen Philosophie die Mittel liegen, jene Aufgabe zu lösen. Dieß veranlaßt den Uebergang in das Gebiet der reinen Philosophie, und es wird gezeigt, daß das Höchste, wozu es die Philosophie gebracht, und wozu sie es ihrer Natur nach als bloß logische oder negative habe bringen können, Gott in der Idee sey, nicht aber der wirkliche, nicht der existirende Gott; diesen fordert allerdings die richtig ausgeführte rationale Philosophie in ihrem letzten Moment

selbst, ohne aber diese Forderung (da sie vielmehr in ihr als ihrem Ziel endigt) erfüllen zu können. Es schließt somit, dieß ist das Resultat der ganzen Untersuchung, die Aufgabe, wirkliche Religion zu begreifen, eine bisher nicht aufgelöste Aufgabe der Philosophie selbst — die der positiven Philosophie — in sich, und es hat sich auf diese Weise die vorher specielle und nur historisch=philosophische Aufgabe zugleich zu einer universellen, zu einer ganz philosophischen gestaltet. — Der zweite Band geht nun zur Lösung der vorgelegten Aufgabe über, jedoch so, daß vorerst von der Ausführung der positiven Philosophie selbst Umgang genommen und statt dessen ein Begriff derselben (allerdings ein Hauptbegriff, der des Monotheismus) herausgehoben wird, um mittelst der Analyse desselben zu den Factoren des mythologische Religion erzeugenden Processes hindurch zu dringen, aus welchen Factoren sodann die Mythologie in ihren verschiedenen Stadien erklärt wird. — Der dritte und vierte Band ist bestimmt, als Philosophie der Offenbarung zugleich das System der positiven Philosophie darzustellen. Auch hier geht eine Einleitung voraus, welche eine nähere Begründung der positiven Philosophie enthält, diese in ihrem Ursprung, ihrem Charakter und Wesen, ihrer Beweisart, ihrem Verhältniß einerseits zum Rationalismus, andererseits zum Empirismus, namentlich auch in ihrem Bezug auf die Offenbarung darstellt.“ Die philosophische Entwicklung beginnt hier wieder ganz von vorn, von der Darstellung der das Seyende constituirenden Principien, die nachher zu Potenzen werden. Es wird gezeigt, wie die Philosophie gleich Anfangs von dem Begriff des abstract Einen sich frei erhalten muß. In einer dialektischen Entwicklung, ausgehend vom Begriff dessen, was vor (über) dem Seyn ist, gehen an uns die Bestimmungen desselben vorüber 1) als unmittelbar seyn Könnendes, 2) als mittelbar seyn Könnendes, oder rein seyn Könnendes, 3) das als gesetzte seyn Könnende, welches dritte frei ist von den Einseitigkeiten der zwei ersten und deshalb als Subject=Object sich erweist. Letztes Resultat dieser Bestimmungen ist der Begriff des vollkommenen (absoluten) Geistes. Auch dieser absolute Geist zeigt sich in drei Gestalten. Erste Gestalt desselben ist der an sich seyende Geist, zweite Gestalt der für sich seyende, dritte Gestalt der im an sich Seyn für sich seyende.

Obgleich die letzte, ist doch eben diese Gestalt nur eine Gestalt des Geistes, und als Resultat tritt der Satz hervor: der absolute Geist ist der an keine einzelne dieser Formen gebundene. Hieraus erklärt sich denn auch die völlige Freiheit Gottes in der Annahme eines von ihm verschiedenen Sehns in der Hervorbringung der Schöpfung, wobei denn der größte Nachdruck auf die Wichtigkeit des Begriffs einer freien Schöpfung gelegt wird. An dieser Stelle tritt die Lehre von der Dreieinheit Gottes hervor durch Deduction des Begriffs von der Zeugung des Sohnes. Unter dieser Zeugung aber ist die Handlung zu verstehen, in welcher die absolute Persönlichkeit, der Vater, ein anderes sich Homogenes außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unablässigen Actus sich selbst verwirklichen muß. Die Dreieinigkeitslehre soll nicht abstract im Begriffe nur hervorgehoben werden, es soll keine philosophische Deduction der Dreieinigkeitslehre seyn, sondern eine geschichtliche insofern, daß wirklich nachgewiesen wird, wie jede der drei Personen eine eigene Subsistenz hat. Der Uebergang aber zu dieser Lehre liegt in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott, und also geistig eins bleiben. In dieses Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Schöpfung, in das Verhältniß der Potenzen, ihrer Spannung und Aufhebung tritt nun der Mensch gottgleich, ganz wie Gott mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseyns, mit dem Unterschied, daß Gott seiner Natur nach das prius der Potenzen ist, der Mensch aber nur insofern Herr der drei Ursachen ist, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt. Aber er hat sie aufgehoben. Beweisen a priori nämlich läßt es sich freilich überhaupt nicht, es ist Thatsache, ja die Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat. Sie war natürlich, diese Thatsache; nur vermöge eines übernatürlichen Willens hätte sie nicht geschehen können. Nun aber trat eine neue Ordnung der Dinge ein, eine andere, als ursprünglich beabsichtigt war. — Die frühere Spannung, die in der Schöpfung war, die von Gott selbst gesetzt war, ist nun eine menschlich gesetzte. Der Mensch hat sich dabei selbst an die Stelle von Gott und zwar des Gottes gesetzt, der die

- Ursache der Spannung ist und den man den Vater nennt. In dem sich aber der Mensch auf diese Weise zwischen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt und den Sohn, der ihm einwohnend, sich ganz in ihm verwirklicht hatte, in seine Gewalt bekommen und ebenso den Geist an sich gerissen. Dieß konnte aber nicht geschehen, ohne daß das Göttliche sich aus ihnen zurückzog. Sie waren für den Menschen und im Verhältniß zu dem im menschlichen Bewußtseyn wieder erregten Princip nur noch Potenzen. Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältniß zu diesen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor im noch nicht bewegten rein wesentlichen Bewußtseyn der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich. Der Proceß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtseyn beginnt, ist ein theogonischer zwar, denn die Potenzen, die ihn bewirken, sind die an sich theogonischen, aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche Potenzen verhalten. — Dieß ist der Proceß des Heidenthums oder der Mythologie. Es ist ein langer Weg, dieser Proceß in bestimmten Epochen und Momenten. In dem letzten Moment der letzten Epoche, in der griechischen Mythologie, bricht einerseits die völlig entfaltete Göttervielheit hervor, aber es entsteht zugleich auch das Bewußtseyn der geistigen Götter, der Götter, die reine Ursachen sind. Die exoterische Göttervielheit ist nur das Äußere, die esoterischen Götter sind das Innere, aber eben darum auch das Verborgene, das Geheimniß, das eigentliche Mystereum der Mythologie. So liegt der natürliche Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum, d. h. zur vollkommenen Offenbarung in den griechischen Mysterien. Inhalt dieser Mysterien ist die Hoffnung des kommenden Gottes, die Hoffnung der Zukunft, einer Zukunft, die einst dieselbe Einheit auf einer höheren Stufe und in einem höheren Sinne wiederherstellt, welche zuvor in der Vergangenheit auf einer tieferen und in einem jetzt aufgegebenen Sinne das Menschengeschlecht vereinigt hatte. Auf die Religion zeigten die Mysterien hin, welche eine allgemeine, das ganze durch Polytheismus jetzt zertrennte und veruneinigte Menschen-

geschlecht wieder vereinigen, zusammenbringen und zusammenbinden sollte. Durch mythologischen Polytheismus waren die Völker zertrennt worden; die mythologische ist an sich eine partielle Religion, die jenseits aller Mythologie ist an sich die allgemeine, alle Völker vereinende. Es ist die Religion der Offenbarung, welche begriffen wird von der Philosophie der Offenbarung. Offenbarung aber ist im eigentlichsten Sinne zu nehmen. Ihr Inhalt muß ein solcher seyn, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte. So geht die Wissenschaft, indem sie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte sie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da ist in Folge eines absolut freien Willens. Nicht jeder Philosophie ist es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvoraussetzung ist ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott. Darum ist der Inhalt der Offenbarung auch nichts Anderes, als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfange der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinaus geht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts Anderes, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Principien zurückführen, die ihr schon von anderen Seiten her bekannt und gegeben sind. Sie will keine eigentliche Lehre aufstellen, etwa eine speculative Dogmatik seyn; denn sie will überhaupt nicht dogmatisch seyn. Unter der Offenbarung aber, die als Gegensatz der Mythologie oder des Heidenthums zu betrachten ist, versteht man nichts Anderes, als das Christenthum. Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist aber ganz allein die Person Christi; in einer Philosophie der Offenbarung handelt es sich deshalb allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums. Aber diesen Christus kann nur begreifen, wer eine übergeschichtliche Geschichte anerkennt. Von Weltseiten her ist eine demiurgische Persönlichkeit da, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Sehns, damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf, in sich

selbst göttliche Persönlichkeit zu seyn, innerlich wird sie nicht verändert; ihr Wille, ihr Bewußtseyn ist dasselbe; aber gegenüber dem neuerregten Princip, das nicht seyn sollte, ist sie wieder im Zustand der Negation und des Leidens; gegenüber von diesem Seyn, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst bloß natürlich wirkende Potenz; denn das Princip, das nicht seyn sollte, ist doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden — durch einen Proceß, dem sie sich nicht entziehen kann, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist; sie kann sich nicht versagen, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn ganz aufgeben, sich vernichten, zerstören lassen; aber dieß ist gegen ihren eigenen, zwar verborgenen, aber immer noch göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren sey. Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtseyn sich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat, und also insoweit auch (äußerlich) wieder göttliche Persönlichkeit ist. Aber sie ist göttliche Persönlichkeit als Herr über das Seyn, das nicht der Vater ihr gegeben hat — das Seyn, das sie unabhängig von dem Vater besitzt. Dadurch ist sie selbst unabhängig von dem Vater und daher in diesem Moment ihrem Seyn nach als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit zu bestimmen: als göttliche, weil sie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil sie dieses Seyn als ein ihr von Gott nicht gegebenes, also von dem Vater unabhängiges besitzt, mit dem sie also auch anfangen kann, was sie will und es als ein von dem Vater unabhängiges fortwährend besitzen könnte. Darin besteht ihre Freiheit. Das muß man wissen, um jenen Gehorsam Christi, von dem so viel die Rede und an dem zugleich so viel gelegen ist, zu verstehen. Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigener Herrlichkeit existiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott seyn. Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums. So giebt es also eine Präexistenz des Sohnes im eigentlichen Sinne, denn das ewige Gottseyn

des Sohnes könnte nur uneigentlicher Weise eine Präexistenz des Sohns genannt werden. Bei Präexistenz wird immer an einen bestimmten Zustand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt. Nicht seiner Gottheit, aber seines außergöttlichen Seyns als eines göttlichen, der *μορφή Θεοῦ*, hat er sich entäußert durch die Menschwerdung, wobei denn diese Menschwerdung nur als der höchste Act seiner wahren Göttlichkeit (der in ihm fortdauernd bleibenden Gottheit) erscheint, denn nur der Gott in ihm ist jener Entäußerung der *μορφή Θεοῦ* fähig, womit denn zugleich geschieht, daß eben in dem Mensch gewordenen die ursprüngliche Gottheit auf's leuchtendste sichtbar wird. In der Menschwerdung ist daher kein Uebergang vom reinen Gottseyn zu dem Menschseyn, sondern nur ein Uebergang vom *ἐν μορφῇ Θεοῦ* Seyn zum *ἐν μορφῇ δούλου* Seyn, d. h. ein Uebergang von einem zuständlichen Seyn zu einem andern zuständlichen Seyn. Es ist nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur das außer-göttlich-göttlich gesetzte Subject, das, seine außergöttliche Hoheit aufgebend, sich als Mensch bekennet. Das unmittelbare Subject der Menschwerdung ist nicht der *λόγος* als Gott, sondern als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit. Aber eben darum kann man im eigentlichen Sinn sagen: er ist Mensch geworden. Es sind hier von Anfang gleich nicht zwei Personalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß; es ist von Anfang an nur eine Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als göttliche erscheint. Inwiefern nun diese Erklärung die beiden Forderungen des bekannten Kanon: *ne distraherentur naturae neve confundantur* erfüllt, da sie die Naturen nicht aus einander reißt, sondern persönlich vereinigt seyn läßt, und eben so wenig sie vermischt, so ist sie zwar im Gegensatz mit der kirchlich recipirten Theorie, welche jenen Kanon selbst nicht erfüllt, insofern aber doch nicht im Gegensatz mit ihr, als eben durch die angegebene Erklärung der Forderung Genüge gethan wird, welche zwar aufgestellt, aber nicht erfüllt worden ist. Unmittelbarer Gegenstand der Erklärung ist also allerdings Christus in seiner historischen Erscheinung, aber eben diese historische Erscheinung ist selbst nur erklärbar aus einem Zusammenhang, der über sie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und

von der anderen bis in's letzte Ende derselben hinaus reicht, obwohl deßhalb das Christenthum nicht als s. g. allgemeine Religion aufgefaßt werden darf. — Was aber das Werk Christi betrifft, so ist dasselbe ein fortgehendes, bis in die fernsten Zeiten der Zukunft hinausreichendes. Die nächste Wirkung Christi war die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geist anzuziehen, vermittelt durch sein Hinweggehen, durch seinen Tod. Durch diesen Tod hat sich die zweite Potenz, die sich in die Menschheit herabließ, als natürliche aufgehoben und auf diese Art der dritten Potenz Raum gegeben, die nach Aufhebung aller Spannung selbst auch nicht mehr kosmische Potenz, sondern der heilige Geist, der Geist aus Gott ist. Nun erst kann die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmischen Gewalt, der das menschliche Bewußtseyn bis jetzt unterworfen war, wenigstens die nothwendige und unüberwindliche, die sie über das Menschengeschlecht ausübte, genommen ist. Diese kosmische Gewalt, diese blinde Macht ist das eigentliche Princip des Heidenthums. Hier taucht die Gestalt des Satans hervor, der eben so wenig als ein bloßes Geschöpf, wie als ein ewig böses Princip angesehen werden kann. Er ist ein Geist, ein Princip, nicht ein ewiges und in diesem Sinne unerschaffenes, aber doch ein Princip, jenes Princip des Anfangs nämlich, das der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtseyn selbst zum Grunde liegt, das in der ganzen Schöpfung Gegenstand der Ueberwindung wird, innerhalb des menschlichen Bewußtseyns und mit den Schranken desselben umfungen wirklich Geschöpf ist. Da es nun nur innerhalb dieser Schranken geschöpflich war, so ist es eben damit, daß es aus diesen Schranken tritt, auch wieder aus seiner geschöpflichen Eigenschaft heraus getreten. Und dieses zwar in Folge der Schöpfung in geschöpflichen Schranken gewesene, aber nun wieder aus diesen Schranken durch Schuld des Menschen herausgetretene Princip, dieses Princip ist nun wieder als selbst schrankenloses und allem concreten Seyn entgegengesetztes reiner Geist, es ist selbst allgemeines, universelles Princip, ein Leben eigener Art zwar, ein falsches Leben, eines, das nicht seyn sollte, aber doch ist und einmal erregt nicht wieder, wenigstens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. So geht also das Christenthum als Ueberwindung dieses falschen Lebens in die tiefsten

und letzten Anfänge zurück. Die Philosophie der Offenbarung hat ihre Aufgabe erfüllt, indem sie den höheren, bis in den Anfang der Dinge zurückgehenden Zusammenhang vollständig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, ist der Uebergang aus dieser höheren und inneren Geschichte in die äußere. Dieser Uebergang ist durch die Kirche vermittelt, welcher die Ausführung des Wortes (Werkes?) (s. IV. 294) Christi anvertraut ist. So schließt die Philosophie der Offenbarung, indem sie wenigstens die leitenden Ideen der kirchlichen Entwicklung angiebt. Es sind im Wesentlichen folgende:

Indem das Christenthum in die Welt trat, mußte es sich auch den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist. Diese Entwicklung wird also ganz denselben Störungen, Hemmungen und anderen Widerwärtigkeiten unterworfen, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen ist. Fragt man nun, welches das Gesetz sey, das in der Folge der inneren und äußeren Schicksale der christlichen Kirche sich entdecken läßt, so ist die Antwort: es giebt eine vorgeschichtliche, eine geschichtliche und nachgeschichtliche Kirche. Hier ist es nur um die geschichtliche Kirche zu thun. Sie fängt erst mit dem Augenblicke an, wo sie selbst Weltreligion wird, eine Existenz in der Welt einnimmt. In dieser geschichtlichen Kirche müssen Unterschiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten seyn. Die Linie nun dieser Succession stellt sich analog der Reihe der Apostel dar: Petrus, Paulus, Johannes. Diese drei Namen sind als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit vor Christo gedacht Moses, Elias und der Täufer Johannes. Petrus ist dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des Stabils, das Grundlegende; Paulus ist der Elias des neuen Testaments, das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostol Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; wie dieser ist er Apostel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende. In Petrus ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende; in Paulus überwiegt das Ideale, Excentrische (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinne genommen, sondern für das vom Centro freie, unabhängige und bewegende Princip). Aber zuerst der Körper, dann der Geist.

Dieß ist die natürliche Ordnung, der sich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten bestimmt ist. Die wahre Kirche ist in keiner der bisherigen Formen allein, sondern das ist die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heiligen Johannes seyn wird. Dem Katholicismus muß zugestanden werden: er hatte die Sache und hat sie noch jetzt; sein Verdienst ist, diese, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo bewahrt zu haben. Von der anderen Seite muß man sagen: die römische Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verständniß derselben. Die auf Petri Auctorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußeren Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Das ist die Kirche des Johannes, die Kirche, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auctorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil Jeder freiwillig herbeikommt, Jeder durch eigene Ueberzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. — —

In dem Vorstehenden sind nur die dürftigsten Umriffe aus der Lehre Schelling's angedeutet, und nicht von weitem kann hierdurch ein Bild des Reichthums vorgestellt werden, der uns in den Schriften des Philosophen geöffnet ist. Es sind Fragen von Schelling behandelt, an welchen die frühere Betrachtung arglos und verständnißlos vorüberging, und man muß in der That bekennen, daß durch Schelling der Inhalt der Philosophie über die gewöhnlichen Grenzen weit hinausgerückt ist. Wir rechnen hierher namentlich die Fragen nach Ursprung und Bedeutung der Völker, nach dem Verhältniß der Begriffe von Volk und Menschheit, nach Verflechtung der Völkeranfänge mit dem Ursprunge der Mythologien, wodurch der biblische Gebrauch des Wortes Völker für das philosophische Bewußtseyn erst aufgeschlossen ist, sowie die Bedeutung Israel's, das nicht ein Volk, sondern ein Geschlecht sey, auch für die Theologie ein erneutes Licht er-

hält. Es ist von der höchsten Bedeutung, die Frage aufgeworfen zu sehen, woher es komme, daß die Völker an ihre mythologischen Vorstellungen so fest glaubten, eine Frage, die nach den hergebrachten Begriffen unlösbar erscheinen mußte. In eine ganz bestimmte Beziehung zur Theologie und ihrem dogmatischen Theil tritt Schelling in seiner Abhandlung über den Monotheismus, insofern derselbe nur die erste und abstracte Grundlage aller wahrhaften Lehre von Gott und den göttlichen Dingen seyn könne. Meisterhaft und gewiß für immer dargestellt erscheint das Moment der Wahrheit, das im Spinozismus vorhanden, wodurch sich eben auch das Mangelnde und Verkehrte aufdeckt, das ihm anklebt. Schelling gewinnt hierdurch die Möglichkeit, sowohl die Kreuzer'sche Hypothese eines Urvolkes mit Uroffenbarung und uralter Bildung, als auch die gemeine Annahme eines thierähnlichen Zustandes als des anfänglichen zu vermeiden und doch den Begriff einer Entwicklung festzuhalten. Monotheismus, Polytheismus und trinitarischer Theismus sind ihm die drei wesentlichen Stufen in diesem Entwicklungsgange. Hierzu kommt keine geringe Zahl der interessantesten Erörterungen über einzelne Punkte, über Princip der Seele, Unsterblichkeit der Seele, Bedeutung des Todes, die er nicht sowohl in einer Trennung von Seele und Leib, als in einer Verinnigung der Seele (Essentification) setzt. — Aber freilich auch manches Bedenken, mancher Widerspruch wird hervorgerufen werden. Wir wollen nicht von der Auslegung mancher Schriftstellen reden, die sich wohl schwerlich ein Bürgerrecht in der Exegese erringen wird; am meisten wird man sich getäuscht finden, wenn man die Erklärung über den Logos Joh. 1, 1. liest, wo uns statt erwarteten tiefsinnigen Aufschlusses eine auffallend nüchterne Auffassung entgegentritt, indem λόγος keinen bestimmten Inhalt, sondern nur ein unbestimmtes Subject, das erst im Folgenden seine Erfüllung finde, gemeint seyn soll. Aber auch die wirklich tiefsinnige Lehre von den Völkern und ihren Ursprüngen — läßt sie nicht den Zweifel zurück, ob nicht hierdurch jeder objective Grund der Völkerexistenz aufgehoben sey? Ist das Daseyn der Völker lediglich nur das Symptom des in die Menschheit eingebrochenen Risses? Hat sie nicht auch ihr Fundament in ewigen Gedanken Gottes? Und die ganze Auffassung des mythologischen Processes

— kommt sie nicht doch darauf zurück, er sey zwar ein Irrthum, aber ein unausweichlicher der Menschheit, eine Krankheit, aber eine nothwendige, um zur vollen Gesundheit zu gelangen? Auch was die Construction der heidnischen Religionen betrifft, so ist doch selbst durch die glänzende Darstellung Schelling's das Mißtrauen nicht überwunden, das sich gegen solche Constructionen zu erheben pflegt. Der Apollo=Cult, der in Griechenland eine so eingreifende Bedeutung hat, wird ganz übergangen, da er im Systeme keinen Platz findet; den germanischen und slavischen Religionen wird keine wesentliche Bedeutung zugeschrieben. Oder ist das überhaupt die Schranke jeder construirenden Philosophie, daß sie gleichsam nur die Längen der Dinge, nicht aber ihre Breite zu messen vermag, und unterscheiden sich hierdurch vielleicht auf immer philosophische und historische Betrachtung?

Zunächst kann es aber nicht die Aufgabe seyn, solche Fragen aufzuwerfen und einzelne Punkte aus dem Ganzen der Schelling'schen Anschauung hervorzuheben und zu besprechen. Noch für lange Zeit hinaus soll und wird Schelling's Betrachtungsweise ein Ferment für unser Denken, ein Anstoß zu neuer Erwägung der höchsten Probleme seyn. Worauf es vielmehr vor Allem anzukommen scheint, das ist, daß wir den Standort zu erkennen suchen, worauf Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung steht und den Zusammenhang erfassen, der sie mit der bisherigen Entwicklung unseres geistigen Lebens verknüpft. Wir sagen ausdrücklich: mit der Entwicklung unseres geistigen Lebens, denn es ist nicht bloß die Geschichte der Philosophie im engeren Sinne, in deren Laufe Schelling's nachgelassene Werke ihre Stelle einnehmen. Es ist vielmehr der Gang unserer gesamten deutschen Literatur, von welcher die Philosophie einen Theil ausmacht, worin Schelling's Darstellung einen bedeutsamen Abschnitt bezeichnet. Zuvörderst ist allerdings die Linie der philosophischen Entwicklung zu beachten und der Punct aufzuweisen, der die jetzige Anschauung unseres Philosophen mit der bisherigen Reihe verknüpft. Schelling selbst hatte sich zur angelegentlichen Sorge gemacht, den Zusammenhang seiner Philosophie mit Kant als dem gemeinsamen Ausgangspuncte aller neueren Systeme in's Licht zu setzen. Nicht minder ist er allen Spuren nachgegangen, welche die Natur-

philosophie mit der Philosophie der Offenbarung verbinden, Spuren, wie sie insbesondere in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums vorliegen. In die Philosophie der Mythologie ist in ihrem höchsten Sinne nichts Anderes, als der Uebergang von der Naturphilosophie zur Philosophie der Offenbarung.

Was nun diese Stellung Schelling's in der Auseinanderfolge der großen Systeme von Kant an betrifft, so ist dieselbe nur dann vollständig zu begreifen, wenn wir uns den ursprünglichen Trieb vergegenwärtigen, aus dem heraus Kant seine philosophische Erkenntnißlehre entspringen ließ. Dieser Trieb ist ein durchaus ethischer, auf den Willen gerichteter, den Menschen als den frei wollenden, als den Urheber eines neuen Anfangs und Durchbrecher des strikten Causalzusammenhanges erfassender. Wegen dieses Interesses, das auf den Willen geht, erhebt Kant die Frage nach dem Wissen, ähnlich wie bei Sokrates die wissenschaftliche Frage aus einem ethischen Motive hervorging. Hatte der Dogmatismus, den Kant vorfand, alles Lebendige in dem Schematismus des Wissens erstickt, und dieses Wissen nur nach den Regeln formeller Logik behandelt: so mußte sich kraft der zwingenden Nothwendigkeit, die der formellen Logik inne wohnt, Alles in einen starren Determinismus einschließen lassen. Dieß drängte zur Frage, was es denn eigentlich um das Wissen sey, und wie etwas gewußt werden könne. Das Resultat der Kantischen Kritik ist bekanntlich ein Dualismus. Auf der einen Seite steht das Ding an sich, auf der anderen das Erkennen; beides aber kommt nicht zusammen; als ein unenträthseltes Geheimniß starrt das Ding dem Erkennen entgegen. Ein solcher Dualismus ist nicht zu ertragen. Fichte durchbricht ihn mit kühnem Sinne; das Erkennen wird zum Produciren des Gegenstandes, aber es ist hierbei nicht sowohl um den Gegenstand zu thun, als um die Thätigkeit des Erkennens selbst; nicht um das Nicht-Ich handelt es sich, das erkannt werden soll, als um das erkennende Ich. Jenes Nicht-Ich ist vielmehr nur die Schranke, an welche sich das Ich stößt und durch welchen Stoß die erkennende Thätigkeit in Bewegung gesetzt wird. Hierdurch ist denn das Wissen als solches allem Andern vorangestellt; alles Seyn geht in das Wissen auf; doch unterscheidet sich dieses Wissen

Fichte's von dem früheren Dogmatismus durch die ethische Unterlage, woraus es hervorgegangen, indem es selber stets als eine sittliche Handlung erfaßt und vollzogen wird. Anders wiederum löst Schelling's erste Philosophie, an Fichte anknüpfend, jenen Kantischen Dualismus. Nach ihr sind Gegenstand und Erkennen ursprünglich identisch. Das Nicht-Ich ist nicht die unbegreifliche Schranke und nur wie eine Täuschung der Wahrheit des Ichs gegenüberstehend, sondern selbst eine Wirklichkeit, ein Werk der Intelligenz. In einer Fülle von Erscheinungen entwickelt sich diese Wirklichkeit von dem Gebiete des Unorganischen her bis zu dem Gipfelpuncte, wo die Intelligenz sich selbst erfassend Vernunft wird. Die ganze Natur wird hierdurch zum Spiegelbild des Geistes; die Bewegungen des Geistes wiederholen sich in den Gebilden der Natur, und diese Gebilde, wie vergänglich sie auch sind, weil nur Versuche auf dem Wege zum Geiste, sie haben doch ihre bestimmte Realität. Sie bilden sich zu Stufen, und diese Stufen zeigen eine Bewegung, werden zum Inhalt einer Geschichte. Der Ausdruck „Naturgeschichte“ ist nicht bloß ein Bild, sondern drückt eine thatsächliche Wahrheit aus. Es ist diese Naturgeschichte nur ein Theil der allgemeinen Geschichte des Lebens, die Voraussetzung der Geschichte des Geistes. Charakter dieser Geistesgeschichte aber ist das Wesen der Freiheit, des a priori nicht Deducirbaren, des nur aus der Erfahrung zu Erkennenden. Noch ehe indessen Schelling diese letztere Reihe der Geistesgeschichte mit ihrem Freiheits-Princip bestimmter zu entwickeln begonnen hatte, trat Hegel in die Reihe der philosophischen Bewegung. Wie Schelling von der Identität des Objects und Subjects ausgehend, aber die Methode in Schelling vermissend, sucht Hegel kraft der von ihm festgestellten Methode die Naturphilosophie zur Geistesphilosophie zu erheben. Die Methode aber resultirt ihm aus dem Proceß des Geistes in den Unterschieden des An-Sich, des Für-Sich und des An-und-Für-Sich, in der Setzung des unmittelbaren Sehns, der Negation dieses Sehns und der erneuten Affirmation. Dadurch ist nun zwar das Leben der Natur in den Proceß des Geistes erhoben, aber dieser Proceß selbst erscheint als ein nothwendiger. Somit ist im Grunde der ganze Determinismus des früheren Dogmatismus wiedergekehrt. In Hegel's System herrscht das

Princip des Wissens unbedingt; das Wissen selbst aber ist nicht sowohl ethische als einseitig logische Thätigkeit. Gegen diese Einseitigkeit des logischen und apriorischen Wissens kehrt sich Schelling's neue Philosophie. Nicht als wäre sie erst aus einer Opposition gegen Hegel entstanden, sondern sie ist in der That die Fortsetzung und Erhebung seiner ersten Philosophie; sie ist Philosophie der Freiheit in der vollen Einsicht, daß die Geistesphilosophie einen anderen Charakter annehmen müsse, als die Naturphilosophie; sie ist eine Philosophie des Willens, der Geschichte, des wirklichen Geschehens, während bei Hegel nur der Schein des Geschehens vorhanden ist; sie vollendet, was in den Intentionen Kant's liegt. Es wird uns diese Auffassung bestätigt durch die eigenen Worte Schelling's, die er in der ersten Vorlesung zu Berlin ausgesprochen hat, wenn er sagt: „Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für ächte Wissenschaft gewonnen worden. Wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte — dieß ist die Aufgabe und die Absicht.“ —

Aber die Zusammenhänge Schelling's mit unserer nächsten Vergangenheit reichen noch tiefer, und gerade weil dieser Punct sich der gewöhnlichen Betrachtung leicht entzieht, ist es um so geziemender, ihm eine aufmerksamere Beachtung zu widmen. Unsere Ueberzeugung nämlich ist, daß Schelling zwei Hauptrichtungen, die in unserer Literatur unveröhnt, doch in mannichfacher Berührung, gegen einander sich bewegen, in sich aufgenommen und zur Einheit verbunden hat. Aus der Geschichte unserer Literatur wissen wir, wie sich alle lebendigen und tieferen Geister am Ende des vorigen Jahrhunderts gegen die Flachheit der s. g. Aufklärungsperiode, gegen Nicolai und seinen Anhang, aufgelehnt und die Herrschaft dieser Mittelmäßigkeit gestürzt haben. Alle die jugendlichen Geister und Herzen jener Zeit

fanden sich in dem Gedanken zusammen, daß es noch ein anderes und tieferes Seyn und Leben gebe, als das sich nur in den Abstractionen des reflectirenden Bewußtseyns niederschlage. Zu den innern geheimen Gründen, aus welchen reales Leben hervorgeht, ging man zurück, das ganze Reich des Unmittelbaren, Instinctiven, Unbewußten, mit innerer Nothwendigkeit Hervorbrechenden und sich Gestaltenden öffnete sich dem nach der Wirklichkeit des Lebens dürstenden Gemüthe. In diesem Drange nach Realität begegneten sich Göthe, Herder, Hamann, Lavater, und was Lessing seinen Spinozismus nennt, worüber sich Mendelssohn zu Tode entsetzt, hängt mit dieser Scheu vor der dürrn Abstraction, mit jenem Drange nach Leben und Geschichte zusammen. Aber die Wege dieser Männer scheiden sich in ihrer weiteren Entwicklung. Ja bei Herder durchschneidet diese Verschiedenheit das Leben desselben Mannes. Der gemeinsame Ausgangspunct war, wir können keinen anderen Ausdruck dafür brauchen, das Dämonische d. h. im antiken Sinne des Wortes jenes tiefste Unbestimmte, wo Göttliches und Menschliches sich unmittelbar berührt und durchdringt, der Indifferenzpunct der Kunst, Religion und Philosophie. Nun kam es darauf an, wie die weitere Entwicklung erfolgte, ob jenes Dämonische als solches immer mehr zurückgedrängt und sein unbestimmt Ungeheures verdeckt, hingegen immermehr die menschliche Gestalt und Annuth hervorgearbeitet wurde, oder ob der Blick sich vornehmlich auf das Primitive, Ursprüngliche, Göttliche richtete, oder endlich ob es gelang, die beiden Seiten, die göttliche und die menschliche, in einheitsvollem Bilde zu vereinigen. Göthe im Bunde mit Schiller hat das Chaos der Sturm- und Drangzeit in die maßvolle Grenze des Kosmos gebracht, hat das Princip der Schönheit ausgesprochen. In Herder hatte sich die ganze Fülle des ersten Lebensdranges, weil sie mehr passiv empfunden, als beherrscht ward, zum bittern Unmuth umgewandelt, der ihn, in dem Gefühle, zu keiner festen und klaren Production zu kommen, leer machte und verzehrte. Hamann redete aus der ungetheilten Kraft des Ganzen, das Unmögliche versuchend, im vereinzelnenden Worte das Ganze auszusprechen und deshalb in jhybillinischen Drakeln hervorbrechend. Lavater endlich schaute noch am meisten, weil mit unverwandtem

Blicke auf den Menschensohn sehend, Göttliches und Menschliches zusammen, aber mehr für den persönlichen Genuß, als für das Bedürfniß und den Anspruch des Gedankens.

Aus Schelling's Leben ist bekannt, mit welchem innern Antheil er in jenen Kreisen der Bildner unserer Literatur sich bewegte. In der ganzen Fülle und Frische seiner Jugend geht er auf den Spuren Göthe's, nicht als ein Nachfolgender nur, sondern als ein Ebenbürtiger; oft genug sind ja die Beziehungen hervorgehoben, die zwischen Göthe'schem Dichten und Schelling'schem Denken vorhanden sind. Der zum Vollmaaf seines Alters und zum ganzen Reichthum seiner Gedankenwelt gelangte Meister hat aber jetzt auch jene andere von Göthe und Schiller verlassene oder abgewiesene Richtung in sich aufgenommen und in eigenster ursprünglichster Kraft zur vollen Klarheit und wissenschaftlichen Gestalt durchgebildet. Jene Ahnungen Herder's, wie sie aus dessen ältester Urkunde des Menschengeschlechtes hervorklingen, wie sind sie erst in Schelling's Philosophie der Mythologie erfüllt, jene Ahnungen über den ältesten Zustand der Völker, ihren ältesten Glauben und dessen Traditionen, über eine unvordenkliche Zeit, die aller Geschichte vorangehe! Jene speculativen Bruchstücke Lessing's über die Beseelung der Welt, über das innere Leben der Gottheit (was Schelling schon früher ausdrücklich an Lessing hervorgehoben hatte), über die Epochen der Welt, über die Aeonen, wie sind sie in den Schelling'schen Ideen über die Weltalter nicht mehr fragmentarisch, sondern als Glieder eines großartigen Systemes erneut! Wenn Hamann — und neben ihm Claudius und Lavater — alles Gewicht darauf legt, daß das Christenthum nicht etwa Lehre nur sey, sondern vor Allem Thatsache, Geschichte, göttliche Geschichte, der geheimen Geschichte und Natur des menschlichen Geschlechtes entsprechend, so sind diese Aussagen, die in jener Zeit nur wie blitzartige Anschauungen hervorleuchteten, durch Schelling in allen ihren Prämissen und Consequenzen durchgeführt, und wenn insbesondere Hamann dem *Ev καὶ πᾶν*, worin Lessing, Herder, Göthe die einzige Rettung vor deistischer Flachheit sahen, sein *Αὐτὸς καὶ πᾶν* entgegenstellte, von welchem Friedrich Heinrich Jacobi nur das erste Glied und eben dieß nur in dunkler unbestimmter Ahnung

befüßte: so hat Schelling die ganze Bedeutung dieses Wortes erfaßt und gesucht, den lebendigen Monotheismus als die wahre Dreieinheit und darin All-Einheit zur Erkenntniß zu bringen. Das theosophische Element, das bei jenen Vertretern des christlichen Princips in unserer Literatur ein einflußreiches Moment ist, erscheint in Schelling in abgeklärter und wahrhaft wissenschaftlicher Gestalt. Wie schon für Herder, dem ja die entgegenste Gestalt nicht leicht fremd blieb, Detinger ein Gegenstand der Aufmerksamkeit wurde und den besonderen Wunsch ihm einflößte, die *theologia ex idea vitae deducta* desselben kennen zu lernen, so ist dieser Magus im Süden unstreitig für Schelling vielfach ein Anregungspunct geworden. Die Erkenntniß, daß die Schöpfung nicht aus Einer Ursache nur zu erklären, die Anschauung des Lebens als der Entfaltung und Ausbreitung von Potenzen in einem passiven Wesen, die ihren letzten Grund in einer unendlichen Quelle habe und sich immer zu formiren strebe — denn *forma est vita* —, der Realismus göttlicher Geschichte, der Begriff der Religion als innerster Lebensmacht, die vor dem Bewußtseyn liegt, aus der das Bewußtseyn sich erst entwickelt — alle diese tiefgreifenden Sätze, die von Detinger in seltsamer Weise mit kabbalistischen und Jakob Böhme'schen Theosophemen untermischt vorgetragen wurden, entwickeln sich bei Schelling zu lichten Gedanken, die im Zusammenhange mit der wissenschaftlichen Folge der Philosophie stehen und dieselbe weiter führen. Wie hergebracht es auch seyn mag, bei Schelling einen Mangel der Methode anzunehmen: das ist doch wirkliche und lebendige Methode, worin eine mächtige Förderung der Philosophie gegeben, daß er den Unterschied und die Zusammengehörigkeit der beiden Philosophien, der negativen und der positiven, hergestellt hat. Er gewinnt dadurch Beides, den Anknüpfungspunct an die bisherige Bewegung der Weltweisheit, und zugleich die Verwerthung alles dessen, was die Theosophie Bedenkenswerthes dargeboten hatte. Was Kant gewollt hat, ist durch den Gang der negativen Philosophie für immer festgestellt. Aber nun sind auch die realen Gedanken, die gegen Kant von Hamann, zum Theil von Herder vertreten waren, gereinigt von der phantastischen Mystik der Theosophie, zum Eigenthume der denkenden Wissenschaft geworden. In aller

dieser Rücksicht ist Schelling Vermittler und Versöhner divergirender Richtungen geworden und zwar nicht aus einem besonders darauf gerichteten Willen, sondern aus der ursprünglichen Kraft seines Geistes, aus der treibenden Kraft der Sache, die ihn erfüllte.

Schon lange hat es ein Gegenstand tiefsten Schmerzes seyn müssen, die Kluft zu empfinden, die zwischen einer erneuten Theologie und den Ueberlieferungen unserer letzten großen Literaturepoche offen steht. Alle Bemühungen dieser neueren Theologie übten deßhalb doch nur geringen Einfluß auf die allgemeine Bildung der Zeit, in welcher jene Ueberlieferungen als die herrschenden Mächte gelten. Was Hegel für diese Versöhnung zu leisten schien, hat sich doch bald als Täuschung erwiesen. Eine festere Hoffnung kann in dieser Beziehung auf Schelling's vorliegende Philosophie gebaut werden. Wie in jedem ächten Leben auch die Dauer desselben nicht zufällig ist, so mag es uns nicht bedeutungslos erscheinen, daß sich Schelling's Tage von jener Blüthezeit unserer großen Dichter und Denker bis in diese unsere Decennien, wo eine zweite und dritte Generation mit so ganz anderen Interessen gefolgt war, sich ausdehnte. Und es ist dieselbe Genialität, welche dort die Naturphilosophie, hier die Offenbarungsphilosophie schuf. In Schelling ist mithin die Linie des Zusammenhanges gegeben, welche unsere Vergangenheit, die weit mehr in der Pflege der nur idealen Güter lebte, mit der Zukunft verknüpfen wird, welcher immer noch die Aufgabe vorbehalten ist, die volle Wirklichkeit der Religion und des Christenthums als die beseelende Macht der Dinge zu erkennen. Wird doch hierdurch nicht sowohl ein Widerspruch mit jenen idealen Gütern als vielmehr eine Erfüllung derselben gesetzt. Ein Bewußtseyn dieser seiner Stellung geht denn auch durch Schelling's Seele hindurch und spricht sich insbesondere in den einleitenden Vorlesungen zur Philosophie der Offenbarung aus.

Was uns aber Schelling zunächst bietet und worin für unsere Zeit seine höchste Bedeutung liegt: das ist, daß er den reinsten wissenschaftlichen Gegensatz zu der anthropologistischen Anschauung darstellt, zu jener Anschauung, welche die Religion zur Illusion und das Christenthum zur Mythologie macht. Dieser Gegensatz ist um so bedeutungsvoller, da er nicht aus einer be-

stimmten apologetischen Beziehung zu diesen Negationen entsprungen ist, sondern aus rein-wissenschaftlicher, auf die Sache selbst gerichteter Entwicklung. Allerdings ist jene anthropologistische Anschauung von Religion und Christenthum in all ihrer abschreckenden Nacktheit erst in unseren Tagen offenbar geworden, aber man darf nicht verkennen, daß sie doch nur die letzte Consequenz ist von idealistischen Gedanken, welche die Denker und Dichter unserer letzten Literaturepoche gehegt haben. Wenn Kant in der Religion nichts Anderes sieht, als die Vorstellung unserer Pflichten, wie sie in unserer Natur begründet sind, unter der Form göttlicher Gebote, wenn er überhaupt die Begriffe von Raum und Zeit, von Substantialität und Causalität, von Seele, Welt und Gott dadurch entstehen läßt, daß wir uns den Proceß unseres Denkens durch die Phantasie objectiviren; wenn Fichte das Ich hinstellt als das schlechthin frei und schöpferisch Producirende; wenn Göthe offen erklärt, daß aller Religion der Anthropomorphismus zu Grunde liege; wenn Schiller in den vom Freunde mitgetheilten Bekenntnissen einer schönen Seele den Hauptreiz in der feinen Verwechslung des Objectiven und Subjectiven erblickt: wie latitiren nicht in allem diesem die Gedanken, die in Strauß und Feuerbach groß gezogen und für die Breite der öffentlichen Meinung zugänglich gemacht worden sind! Schelling, mit gleicher Kraft des Geistes, wie jene Heroen, ausgerüstet, aus ihren unmittelbarsten Einflüssen und Umgebungen hervorgehend, an ihrem Werke in originaler Frische mitarbeitend, hat den Weg gefunden, der, ohne die wirklichen Resultate jener Zeit preiszugeben, ihre abschüssigen Bahnen vermied, ihre Gefahren überwand. Er hat dieß gethan, nicht, wie die Jünger der romantischen Schule, halb philosophirend, halb zur äußern Auctorität flüchtend, bis diese zuletzt zur einzigen Herrscherin wurde, nicht, wie Schleiermacher, eine Demarcationslinie ziehend zwischen Religion und Philosophie, die auf die Länge nicht zu behaupten war, wie nothwendig sie auch für den Anfang um der ewigen Würde der Religion selbst willen erschien; sondern — und dieß ist das Große, was auch der Gegner Schelling's stets wird anerkennen müssen — der wissenschaftlichen Entwicklung trauend und in treffenderem Sinne das von Hegel so oft angeführte Wort erfüllend, daß die von der Wissenschaft geschlagenen Wunden mit ihrem

eigenen Achillesspeere wieder geheilt werden müßten. So wenig es im Allgemeinen schicklich ist, Feuerbach und Schelling irgendwie zusammen zu stellen, so drängt sich doch die Bemerkung wie von selbst auf, wie nur da, wo die Geschichte des Christenthums als göttliche Geschichte, als (im rechten Sinne zu verstehen) Theogonie erfaßt wird, das Zerrbild der anthropologistischen Betrachtungsweise wie ein böser Traum verschwinden wird, und gewiß, es ist eigenthümlich, wie in der Zeit, wo uns als höchste Kunst und Weisheit gepriesen wird, die Religion als das Selbstproduct des Menschen zu erkennen, ein großes im Dienste der höchsten Ideen andauernd zugebrachtes Leben einen hauptsächlichlichen Theil seiner wissenschaftlichen Kraft und Reife daran wendet, die Realitäten der Mythologie und den darin gesetzten theogonischen Proceß zu erkennen.

Es wird keiner besonderen Aufforderung an die Theologen bedürfen, mit dem Studium des Schelling'schen Erbes Ernst zu machen. Es ist zu erwarten, daß die von den verschiedensten Seiten laut gewordene Klage über das Darniederliegen philosophischer Studien durch den Antrieb, der von Schelling her auszugehen im Stande ist, beschwichtigt und gehoben wird. War es doch ein Gefühl von der Vergeblichkeit und Aussichtslosigkeit, ein Gefühl, welches durch die Auflösung der Hegel'schen Philosophie erzeugt ward, was jeden Muth lähmte, jeden Aufschwung niederzog. Selbst für unsere praktischen kirchenpolitischen Verhältnisse ist die Bewegung, die von hier ausgehen kann, nicht bedeutungslos. Jenes Haschen nach äußerer Auctorität als dem letzten Halt der innern Ueberzeugung wird bei einem eingehenden Studium dieser Philosophie, auch wo nicht alle ihre Resultate angeeignet werden können, weichen müssen, und Schelling, der einst vielfach als Kryptokatholik angefeindete, hat sich vielmehr, allerdings im Dienste ächter Katholicität stehend, aber doch nur möglich auf protestantischem Boden gezeigt. In diesem Sinne kann Schelling gegen den Schluß seiner Vorlesungen sagen: „Hätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heiligen Johannes widmen, aber früher oder später wird eine gebaut werden, die die drei Apostelfürsten vereinigt, da die letzte Potenz die frühern nicht aufhebt oder ausschließt, sondern sie verklärend in sich aufnimmt.“

Dieß hat Schelling als seine Aufgabe erkannt (siehe auch sein Vorwort zu Steffens' nachgelassenen Schriften p. XL. sq.): „Die absolute Allgemeinheit der christlichen Principien zu erkennen, d. h. zu erkennen, daß das Christenthum zu seiner Voraussetzung keine anderen Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht, daß der Grund des Christenthums gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Christus in diesem Sinne der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte ist.“ Er hat mit der ganzen Kraft seines genialen Geistes an der Erfüllung dieser Aufgabe gearbeitet. Hat er sie nicht ganz erfüllt, wer will sie jetzt in dieser Zeit, wer will sie je auf dieser Erde völlig lösen? Die Genugthuung, die sich Schelling am Schlusse seiner Vorlesungen wünscht, hat er jedenfalls, die Genugthuung, denken zu dürfen, daß er den Hörern und jetzt den Lesern nichts genommen, sondern gegeben, gegeben etwas wirklich Positives, den Geist dauernd Erfüllendes, etwas, das den denkenden Geist auch in der Folge noch beschäftigen wird.

Erneuerte Preisaufgabe.

Es ist eine vielfache Erfahrung, daß die Verbreitung der heil. Schrift, welche sich die Bibelgesellschaften angelegen seyn lassen, insofern noch nicht vollständig den beabsichtigten Erfolg hat, als es zu einem zusammenhängenden und treuen Gebrauch der heil. Schrift im Hause so häufig nicht kommt, eben darum auch nicht zu der Gründung in der heil. Schrift, die dem evangelischen Christen ziemt und die besonders den Hausvater befähigen würde, des Priesterthums in seinem Hause zu warten. Die Ursachen hiervon liegen nicht immer nur im Mangel am guten Willen, sondern unter anderem auch darin, daß mancher es nicht richtig und geschickt anzugreifen weiß, um den gefaßten Voratz regelmäßigen Gebrauches der heil. Schrift zum Hausgottesdienst stetig und zweckmäßig auszuführen.

Der Bibelgesellschaft als solcher kann nun nicht obliegen, die schon ziemlich reich vorhandenen Hilfsmittel zu vermehren, welche für eigentliche Bibelerklärung Sorge tragen. Aber ihr muß angelegen seyn, den Gebrauch des bloßen Textes der heil. Schrift, den sie verbreitet, möglichst fruchtbar zu machen. Daher hat die vorige Generalversammlung der Göttinger Bibelgesellschaft auf Antrag ihres Ausschusses beschlossen, eine Summe von 100 Thlr. Gold als Preis auszusetzen „auf eine kleine Volkschrift für Ermunterung und Anweisung zu einem heilsamen und wohlgeordneten Bibellefen.“

Ohne daß die Bibelgesellschaft der freien Auffassung der Aufgabe Seitens der Bearbeiter im voraus einen Zwang auflegen will, erlaubt sie sich doch, einmal darauf aufmerksam zu machen, wie sehr sie es für wünschenswerth hält, daß unbeschadet der Aufgabe des evangelischen Christen, die heil. Schrift als Ganzes zu lesen, auch die Beziehung der Schriftlesung zum Gange des Kirchenjahres Berücksichtigung finde; sowie darauf, daß für das gewünschte Volksbuch außer den sogenannten Bibelfkalendern in den Werken der Reformatoren, sowie in besondern Schriften aus älterer und neuerer Zeit schätzenswerthe Vorarbeiten enthalten sind.

Die Ermunterung zu einem gedeihlichen, wohlgeordneten Bibellefen wird die Kraft der heil. Schrift, sich durch ihren Inhalt an den Herzen zu erproben und zu beglaubigen, zu anschaulicher und lebendiger Darstellung zu bringen; sie wird ferner ein frisches, fröhliches Streiten für die heil. Schrift wider die Hauptvorurtheile theoretischer und praktischer Art, und die vornehmsten inneren Hindernisse, die ihrem gesegneten Gebrauch entgegenstehen, zu verbinden haben mit einem freundlichen Führen und Anlockenderer, in welchen ein Zug zur heil. Schrift sich findet. Was aber die An-

weisung anlangt, so wird sie auf die Einrichtung und Förderung der Hausandacht, aber auch auf die Unterschiede der Stufen und der Bedürfnisse der Einzelnen und der Familien Rücksicht zu nehmen, vor Mechanismus aber sich zu hüten haben. Ein unmögliches Unternehmen wäre es, wie ein beengendes, das Kirchenjahr bei der Anweisung so zu berücksichtigen, daß versucht würde, sämtliche Bücher der heil. Schrift auf ein Jahr zu vertheilen, vielmehr wird es nur darauf ankommen,

1. für die Festzeiten und namentlich etwa die Sonntage bestimmte, nach Inhalt und Umfang angemessene Abschnitte auszuscheiden.

2. für besondere Fälle des Lebens, der Familie oder des Einzelnen zutreffende Stücke der heil. Schrift zu bezeichnen.

3. für die zusammenhängende Lesung der einzelnen Bücher der heil. Schrift eine angemessene Stufenfolge mit kurzen praktischen Winken, die dem Verständniß dienen können, (wozu auch die Nennung gediegener und salbungsvoller Schriften aus der erbauenden Literatur der Kirche zu zählen sind) anzugeben. Während manche Stücke, vornehmlich im A. T., für eine reifere Stufe vorbehalten bleiben können, werden andere, wie die Psalmen und manche prophetische Stücke, in einem und demselben Jahr mehrere Mal ihre geeignete Stelle finden.

Der Form nach wird eine volksthümliche, kräftige, bildliche und gebrängte Darstellung gefordert, die im Stande sey, zu fesseln, das Nachdenken anzuregen und zur Beherzigung zu reizen. Wenn einerseits Studium der heil. Schrift und der einschlägigen Vorarbeiten zur Gewinnung der nöthigen Herrschaft über den Stoff unerläßlich seyn wird, so wird doch andererseits das Schulmäßige und an die Studirstube Erinnernde dem freien Walten der Rede an das Herz des deutschen Volks, dem lebendigen Tone des Verkehres mit der Gemeinde, wie sie jetzt ist, zu weichen haben.

Das Manuscript ist vor dem ersten April 1860 leserlich geschrieben und mit einem Motto versehen frankirt an die Göttinger Bibelgesellschaft einzusenden und demselben ein versiegelter, den Namen des Verfassers enthaltender Brief mit demselben Motto als Aufschrift beizufügen.

Das Preisgericht besteht aus: Superintendent Arnemann in Weibe, Consistorialrath Dörner in Göttingen, Abt Ehrenfeuchter ebendaselbst, Superintendent Hildebrand ebenda., Oberstudienrath Pabst in Hannover.

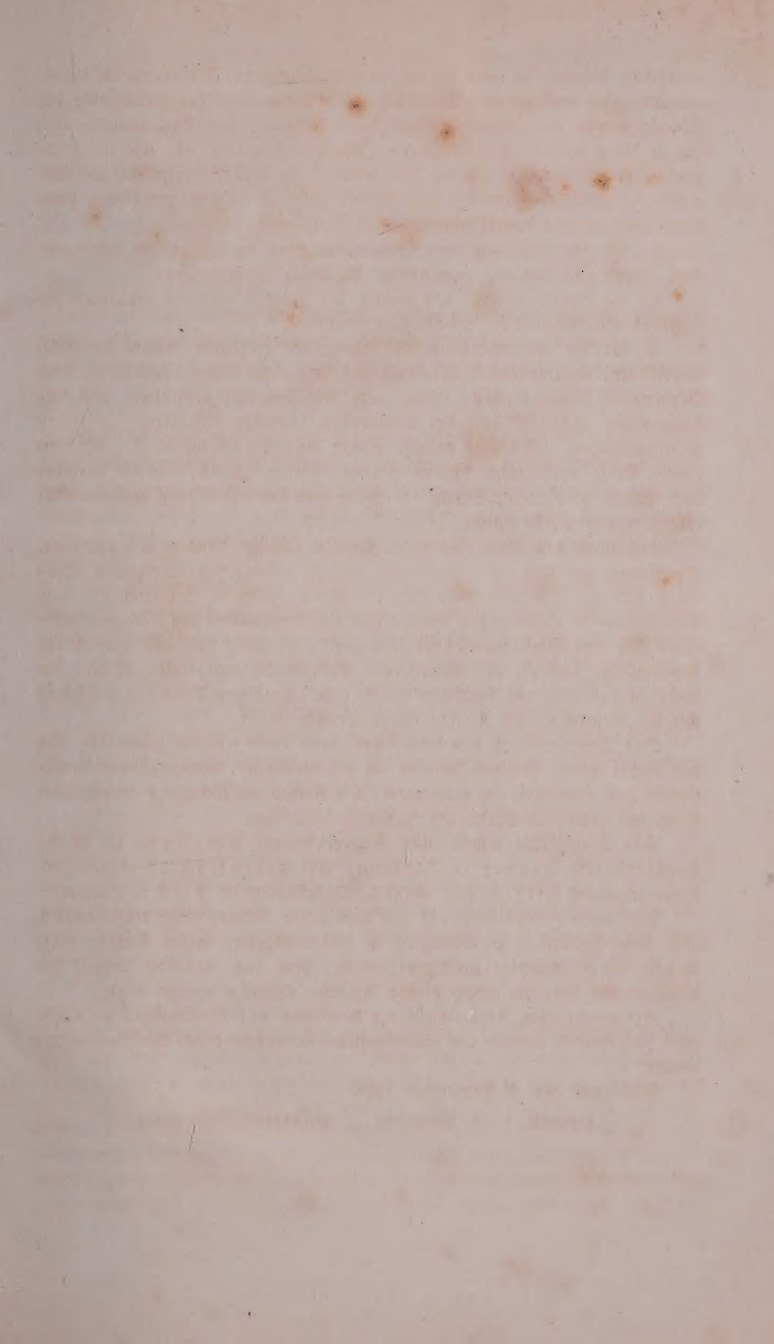
Den Herren Verfassern der vor dem ersten Januar 1858 eingesendeten, aber nicht gekrönten Preisarbeiten ist anheimgegeben, gegen Angabe einer Adresse ihr Manuscript zurückzuverlangen, dem das motivirte Urtheil des Preisgerichts über die eingelaufenen Arbeiten angehängt werden wird.

Die verehrlichen Redactionen der kirchlichen und theologischen evangelischen Zeitschriften werden um unentgeltliche Aufnahme dieser Veröffentlichung ersucht.

Göttingen, den 2. September 1858.

Haenell, d. B. Präsident.

Hildebrand, Secretair.





GTU Library



3 2400 00294 8333

